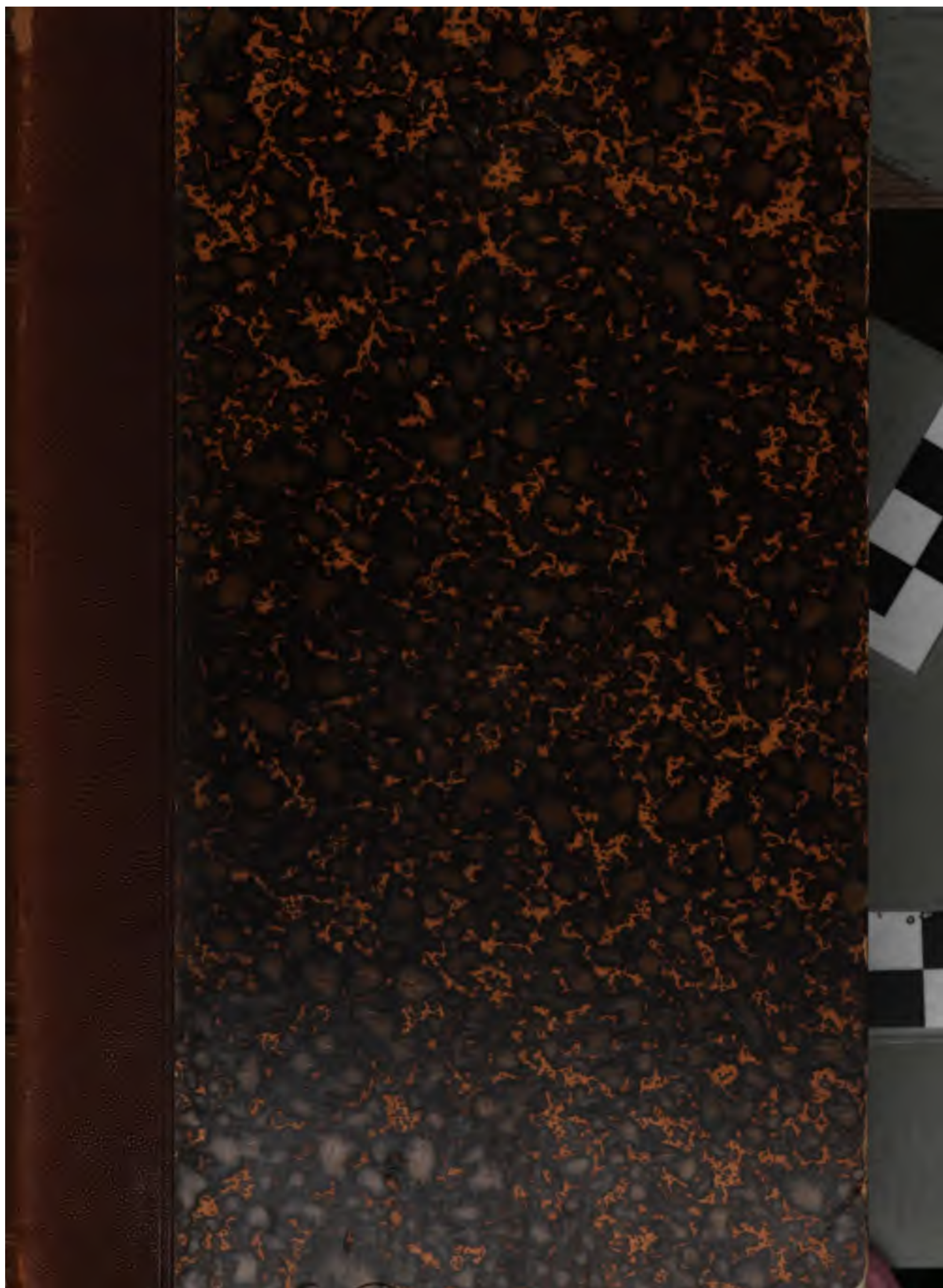


Archiv

für

Geschichte der Philosophie.

Archiv

für

Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Hermann Diels, Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann
und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

Band I.

Berlin.
Druck und Verlag von Georg Reimer.
1888.
H

Inhalt.

Jahresbericht
über
sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

Archiv
für
Geschichte der Philosophie.

I. Band 1. Heft.

I.
Die Geschichte der Philosophie, ihre Ziele und Wege.

Von
E. Zeller in Berlin.

Die Geschichte der Philosophie hat, wie alle Geschichte, eine doppelte Aufgabe. Sie soll das Geschehene berichten, und sie soll es erklären, indem sie seinen Ursachen nachgeht und durch die Erkenntniss derselben das Einzelne in einen umfassenderen Zusammenhang einreiht. Keine von diesen Aufgaben lässt sich ohne die andere lösen, und jeder Fortschritt, der unserer Erkenntniss auf der einen Seite gelingt, unterstützt den auf der andern. Aber doch fallen beide nicht zusammen, und der Geschichtsforscher darf ihren Unterschied nie vergessen, wenn er sich nicht der Gefahr aussetzen will, seine Vermuthungen mit Thatsachen zu verwechseln. Die Thatsachen sind ein Gegenstand der Wahrnehmung, der äusseren, wenn sie sich in der Körperwelt, der inneren, wenn sie sich in der Welt des Bewusstseins vollziehen; der gerade Weg zu ihrer Erkenntniss ist die Beobachtung, und wenn es sich um Vergangenes handelt, die Ueberlieferung. Um die geschichtlichen Thatsachen als solche kennen zu lernen, müssen wir uns an die Geschichtsquellen wenden, müssen uns über ihren Ursprung und ihre

Zuverlässigkeit unterrichten, ihre Angaben sammeln, vergleichen und prüfen; und nur wo sie uns im Stich lassen, wo sie sich widersprechen, unmögliches oder unwahrscheinliches behaupten, oder Lücken in ihren Berichten erkennen lassen, hat als subsidiäres Hülfsmittel der Erkenntniss die Combination einzutreten, welche aus den uns bekannten geschichtlichen Thatsachen andere uns unbekannte erschliesst, indem sie in denselben entweder Folgen oder Bedingungen dessen aufzeigt, dessen Thatsächlichkeit uns bekannt ist. Alle derartigen Schlüsse sind aber um so gewagter, je vollständiger man auf diesem Wege die Einzelheiten der geschichtlichen Vorgänge zu bestimmen unternimmt; und sie führen uns nur unter besonders günstigen Umständen über einen mittleren Grad der Wahrscheinlichkeit hinaus. Eine viel umfassendere Anwendung findet die historische Combination, wenn es sich darum handelt, den Zusammenhang und die Gründe der geschichtlichen Erscheinungen zu ermitteln. Denn die Zeugnisse belehren uns hierüber strenggenommen nur dann, wenn uns die eigenen Aussagen der handelnden Personen über die Motive ihrer Handlungen oder über die Gründe ihrer Annahmen und über die Art vorliegen, in der sie zu denselben gekommen sind; und diese Aussagen sind freilich für die Geschichte der Wissenschaft von unschätzbarem Werth. Fehlt es uns dagegen an solchen Selbstzeugnissen, oder handelt es sich um weiter reichende historische Zusammenhänge, so sind wir in der Geschichtsforschung auf den gleichen Weg angewiesen, den die Naturforschung zur Erklärung des Gegebenen einschlägt: auf Vermuthungen über die Ursachen und die Causalverknüpfung der Erscheinungen, auf Hypothesen. Denn bezeugen kann der Einzelne zwar, dass er in dieser bestimmten Absicht gehandelt, diesen Zweck verfolgt habe, bei der Wahl seiner Mittel oder der Bildung seiner Ansichten von diesen Erwägungen geleitet worden sei, diese Einwirkung, Förderung oder Hemmung von anderen erfahren habe; denn dieses fällt in den Bereich seiner Selbstbeobachtung. Was dagegen darüber hinausgeht, ist nicht mehr Sache der unmittelbaren Erfahrung, sondern der Vermuthung: eines Schlussverfahrens, durch welches Causalzusammenhänge ermittelt werden sollen, die sich ihrer Natur nach, wie jedes Causal-

verhältniss, der Wahrnehmung entziehen. Aber was von jeder Hypothese gilt, das gilt auch von den geschichtlichen Hypothesen: sie sind nur dann berechtigt, wenn sie von den uns bekannten Thatsachen gefordert sind und sich an ihnen bewähren. Eine wissenschaftliche Hypothese ist kein beliebiger Einfall, sondern eine Ergänzung der Thatsachen durch ihre Ursachen; mögen diese nun, wie diess bei allen geschichtlichen Hypothesen der Fall ist, Einzelursachen sein, welche diesen bestimmten Erfolg herbeigeführt haben, oder allgemeine Ursachen, d. h. solche, aus denen ganze Reihen von Erscheinungen hervorgehen. Zu einer Hypothese darf daher nur dann gegriffen werden, wenn die uns bekannten Thatsachen dieselbe zu ihrer Erklärung verlangen; und es darf nichts in sie aufgenommen werden, was für diesen Zweck nicht erforderlich ist. In vielen Fällen reichen wir nun hiefür mit sehr einfachen Annahmen aus, und diese haben eine so hohe Wahrscheinlichkeit, dass sich ihre Richtigkeit kaum bezweifeln lässt. In anderen sind die Lücken der Ueberlieferung so gross, dass sie sich nur durch verwickeltere Hypothesen ausfüllen lassen, die Bedingungen unter denen ein bestimmter Erfolg eingetreten ist, so mannigfaltig, dass sich schwer erkennen lässt, welche bei demselben mitgewirkt haben, und was jede zu ihm beigetragen hat; in dem gleichen Masse verlieren aber auch unsere Vermuthungen an Sicherheit; denn je grösser die Zahl der Wege ist, die zur Erklärung einer Erscheinung eingeschlagen werden können, um so weniger lässt sich von einem von ihnen behaupten, dass er der einzige sei, der zum Ziel führe; es müssten denn alle andern im gegebenen Fall überhaupt denkbaren sich als Irrwege herausgestellt haben, oder alle von verschiedenen Punkten auslaufende Spuren auf diesen einen hinführen. Nur wenn der Geschichtsforscher diese verschiedenen Grade der Gewissheit zu unterscheiden, und die Wahrscheinlichkeit jeder Hypothese richtig zu beurtheilen weiss, kann er auf das Lob der wissenschaftlichen Besonnenheit und Unbefangenheit Anspruch machen.

Den Gegenstand, mit dem es die Geschichte der Philosophie zu thun hat, bilden nun im allgemeinen die Versuche, eine einheitliche wissenschaftliche Ansicht über die Welt und über die

Aufgaben des Menschen zu gewinnen. Diese Versuche sollen in ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihrem geschichtlichen Zusammenhang dargestellt werden. Allein um dies so vollkommen zu leisten, als es mit unsern Hülfsmitteln geleistet werden kann, sind äusserst umfassende und verwickelte Untersuchungen nothwendig. Es muss zunächst festgestellt werden, was die Philosophen, von denen wir wissen, thatsächlich gelehrt haben. Dies ist aber auch dann oft nicht so ganz leicht, wenn wir aus ihren eigenen Schriften schöpfen können; denn selbst bei Denkern ersten Ranges, wie Plato, Aristoteles, Spinoza, Kant u. s. w., stossen wir nicht selten auf Lücken, die ausgefüllt, auf Unklarheiten und Widersprüche, die beseitigt werden sollten, und es fragt sich, ob dies möglich ist, ohne dass wir dem Schriftsteller fremdartiges unterschieben und ihm Antworten auf Fragen in den Mund legen, die er selbst unbeantwortet gelassen, die er sich vielleicht gar nicht gestellt hat. Darüber lässt sich aber nicht blos durch Vergleichung einzelner Aeusserungen entscheiden, sondern man muss die ganze Denkart und Vorstellungsweise eines Philosophen in's Auge fassen, sich in den Mittelpunkt seines Systems versetzen, die Fäden, welche alles übrige mit diesem verknüpfen, verfolgen, wenn man sich ein Urtheil darüber bilden will, was dasselbe zu leisten vermochte und was nicht, an welchen Punkten wir Lücken und Widersprüche zu erwarten haben, in welchen Fällen die Unklarheit des Ausdrucks von Unbestimmtheit der Begriffe herrührt, der rednerische oder dichterische Schmuck der Darstellung eine wissenschaftliche Schwäche verdeckt. Nur auf diesem Wege kann man aber überhaupt von einem philosophischen System ein richtiges Bild erhalten; denn je fester das Band ist, welches das Einzelne in demselben mit dem Ganzen verknüpft, um so weniger wird man jenes in seinem ursprünglichen Sinn zu verstehen im Stande sein, wenn man es nicht in dem Zusammenhang, und daher auch nicht mit den näheren Bestimmungen denkt, in dem und mit denen es der Urheber des Systems in sein Denken aufgenommen hat. Andererseits aber lassen sich die Grundgedanken und der Zusammenhang eines Systems doch nur aus den Erklärungen seines Urhebers erkennen. Das Verständniss eines philosophischen Systems erfordert

daher eine doppelte Thätigkeit des nachbildenden Denkens: eine analytische und eine synthetische. Man muss durch die richtige Auffassung und die logische Zergliederung der gegebenen Darstellungen in den Mittelpunkt des Systems vorzudringen, und man muss von hier aus den Zusammenhang des Einzelnen begreifend zu reconstruiren im Stande sein. Nur wenn die Ergebnisse des einen Verfahrens mit denen des andern, bei richtiger Anwendung beider, sich decken, erhalten wir das Bild eines folgerichtig durchgeführten Systems; wenn dies nicht der Fall ist, sind in dasselbe Bestimmungen aufgenommen, zu denen seine wissenschaftlichen Voraussetzungen kein Recht geben. Das Verständniss philosophischer Systeme ist daher ohne die Befähigung und Bildung zum systematischen Denken nicht möglich. Aber ebenso unmöglich ist es dem, welcher für ihre Auffassung nur die logische Consequenz ihrer Principien, so wie diese sich ihm darstellt, zu Rathe zieht. Denn es ist nicht nothwendig, dass die Philosophen der Vorzeit aus gewissen Voraussetzungen immer die gleichen Folgerungen abgeleitet haben, die wir daraus ableiten würden; da vielmehr die Gedanken, durch deren logische Verknüpfung das System entsteht, in der Regel vor diesem gefunden, und durch das System nur in Zusammenhang gebracht und diesem Zusammenhang gemäss modificirt werden, so wird es immer, bald in weiterem bald in engerem Umfang, und es wird gerade bei reichen und schöpferischen Geistern vorkommen, dass manches in ein System eindringt, ohne ihm vollständig angeeignet und mit seinen anderweitigen Bestimmungen in jeder Beziehung ausgeglichen zu sein.

Weitere Untersuchungen werden erforderlich, wenn uns die Schriften der Philosophen gar nicht oder nur in Bruchstücken vorliegen, oder wenn die Aechtheit der Werke, welche unter ihrem Namen auf uns gekommen sind, zweifelhaft ist; wie dies namentlich in der Geschichte der alten Philosophie so oft und in so weitem Umfange vorkommt. Welche Schriften und welche Bruchstücke von Schriften sind für ächt zu halten? Aus welcher Zeit und welchen Kreisen sind die unächten hervorgegangen? wie haben wir uns ihre Entstehung zu erklären, und welcher Gebrauch lässt sich von ihnen machen, um die Denkweise und die Bestrebungen

der Zeiten und Schulen kennen zu lernen, von denen sie herstammen? Sind uns ferner die Ansichten eines Philosophen durch dritte Personen überliefert: welchen Glauben verdienen ihre Angaben? aus welchen Quellen sind sie geschöpft? an welchen Merkmalen lässt sich erkennen, ob ein Zeuge die Annahmen, über die er berichtet, richtig aufgefasst, nichts wesentliches weggelassen, nichts von seinem Eigenen beigefügt hat? Wie lässt sich endlich da, wo uns nur Bruchstücke aus den Schriften, vereinzelte Angaben über das System eines Philosophen vorliegen, aus denselben ein Bild des Ganzen gewinnen, und welche Zuverlässigkeit haben die Combinationen, mit denen wir dies versuchen? Die meisten von diesen Fragen bedürfen zu ihrer Beantwortung einer Verknüpfung von philologischer und philosophiegeschichtlicher[1]) Forschung; viele von ihnen lassen sich im gegebenen Fall nur annähernd und mit Vorbehalt beantworten; aber es ist keine darunter, an der die Geschichte der Philosophie vorbeigehen dürfte, und ebensowenig eine, auf die eine Antwort sich anders, als durch genaue Kenntniss der geschichtlichen Ueberlieferung und der durch sie zu erweisenden Thatsachen finden liesse.

Die Geschichte der Philosophie soll uns aber nicht blos mit den Lehren und Systemen der Philosophen bekannt machen, sondern sie soll dieselben auch in den geschichtlichen Zusammenhang, dem sie angehören, einreihen und aus ihm erklären. Daraus erwächst ihr eine Reihe wichtiger Aufgaben. Eine wissenschaftliche Theorie ist zunächst das Werk dieses bestimmten Individuums. Um sie in ihrer Entstehung zu begreifen, die ursprüngliche Bedeutung ihrer einzelnen Bestimmungen und ihr Zusammengehen zum Ganzen zu verstehen, müssen wir uns, so weit dies möglich ist, davon Rechenschaft geben, in welcher Art, welcher Reihenfolge, welchem Zusammenhang sich ihrem Urheber die Gedanken gebildet haben, die in seinem System verknüpft sind; und da nun diese Gedanken durch seine geistige Eigenthümlichkeit, durch den Ent-

---

[1]) Man verzeihe das ungebräuchliche Wort, dessen Fehlen sehr unbequem ist, und das der Sprachanalogie nicht weniger entspricht als „kunstgeschichtlich,“ „literaturgeschichtlich,“ „kirchengeschichtlich“ u. s. w.

wicklungsgang, den diese genommen hat, durch die Erfahrungen, die er gemacht, die Kenntnisse, die er sich erworben, die Anregungen und Belehrungen, die er von andern empfangen hat, bedingt sind, so führt dies auf alle jene biographisch-psychologischen Untersuchungen, die zwar auch in anderer Beziehung ein vielfaches Interesse haben, deren wesentliche Bedeutung für die Geschichte der Philosophie aber darin besteht, uns die Entstehung der philosophischen Systeme aus ihrer nächsten Quelle zu erklären. Wir sind aber freilich verhältnissmässig nur selten in der Lage, diese Erklärung in ausreichendem Masse geben zu können, weil wir in den meisten Fällen über die Persönlichkeit und den Entwicklungsgang der Philosophen zu unvollkommen unterrichtet sind; und auch wo das Material hierüber am reichlichsten fliesst, stossen wir nur zu oft gerade bei der Frage, welche für uns das grösste Interesse hätte, der nach den inneren Vorgängen und den Motiven, welche die Bildung eines Systems bedingten, auf Lücken, welche durch Rückschlüsse aus dem fertigen System nur ungenügend ausgefüllt werden können. Wäre dem aber auch nicht so, so würde uns der biographisch-psychologische Pragmatismus doch immer nur über die nächsten Entstehungsgründe der Systeme belehren; die entfernteren und allgemeineren dagegen blieben ununtersucht. Und doch ist es nur ihre Erforschung, welche uns in den Stand setzt, die Geschichte der Philosophen in eine Geschichte der Philosophie zu verwandeln. Denn diese setzt voraus, dass alles, was die Einzelnen gedacht, versucht und geleistet haben, so mannigfaltig es ist und so vielfach es sich im besonderen widerstreiten mag, doch zugleich eine geschichtliche Einheit bilde; und diese Einheit ist keine blos ideelle: es ist nicht blos der Geschichtschreiber, welcher die Philosophen und die Systeme nach gewissen äusseren oder inneren Merkmalen, nach der Nationalität, dem örtlichen oder zeitlichen Zusammensein, der Aehnlichkeit ihrer Lehren, zu grösseren Gruppen zusammenfasst und diese dann wieder mit einander verbindet, sondern es stellt sich durch die Einwirkung der Einzelnen auf einander unter ihnen ein realer Zusammenhang her: es bilden sich Schulen, es bildet sich eine philosophische Lehrüberlieferung und Literatur, das Frühere wird zur Bedingung des

Späteren, gleichzeitige Bestrebungen wirken bald fördernd bald hemmend auf einander ein, unterstützen und bestreiten sich und leisten einander oft gerade durch die Bestreitung die besten Dienste; was bei oberflächlicher Betrachtung nur ein Gewirre einzelner Personen und Meinungen zu sein schien, zeigt sich bei genauerer und gründlicherer Untersuchung als eine geschichtliche Entwicklung, in der alles, bald näher bald entfernter, mit allem andern zusammenhängt, aber nur dasjenige zu allgemeiner und dauernder Wirkung gelangt, was den allgemeinen, in den Zuständen und Bedürfnissen ganzer Zeiten und Völker begründeten Bedingungen jener Entwicklung entspricht. Es ist Hegel's bleibendes Verdienst, dass er nachdrücklicher, als irgend ein anderer vor ihm, auf diesen gesetzmässigen Zusammenhang der geschichtlichen Erscheinungen hingewiesen und namentlich auch die Geschichte der Philosophie aus diesem Gesichtspunkt behandelt hat: so verfehlt und irreführend es auch war, wenn jener Zusammenhang als ein rein logischer aufgefasst und der Grundsatz ausgesprochen wurde, die Aufeinanderfolge der philosophischen Systeme sei die gleiche, wie die der logischen Kategorieen, und sie lasse sich ebenso, wie diese, durch dialektische Construction finden. Unsere heutige Geschichtschreibung hat sich, auch so weit sie die Philosophie zu ihrem Gegenstand hat, von diesem Missverständniss befreit. Sie weiss, dass nicht blos geschichtliche Erscheinungen sich nicht construiren lassen, sondern dass auch der Zusammenhang derselben nur ihnen selbst entnommen werden kann; dass wir daher das richtige Bild einer geschichtlichen Entwicklung, auf welchem Gebiet es sei, nur durch Untersuchung des thatsächlichen Causalzusammenhangs, nicht durch ein teleologisches Postulat gewinnen können: nicht indem wir fragen, was geschehen musste, damit ein bestimmter, schon erreichter oder noch zu erreichender Zustand als das Ergebniss des geschichtlichen Verlaufs hervortrete, sondern indem wir uns das, was in jedem Zeitpunkt geworden ist, und so denn schliesslich auch das Ganze, aus seinen Bedingungen verständlich zu machen versuchen. Sie wird sich daher auch vor der Einseitigkeit hüten, welche sich weniger bei Hegel selbst als bei einzelnen von seinen Schülern bemerkbar macht: dass die philo-

sophische Entwicklung wie ein abgeschlossener für sich verlaufender Process behandelt, ihr Zusammenhang mit der politischen und der allgemeinen Kulturgeschichte zu wenig beachtet wird. Es ist diess allerdings bei dem Versuche, die Geschichte der Philosophie dialektisch zu construiren, schwer zu vermeiden; denn je bedeutender anderweitige Elemente in ihren Gang eingreifen, um so weniger lässt sich die Voraussetzung festhalten, dass jedes System nur die logische Consequenz der vorausgehenden sei. An sich selbst ist es aber ganz undenkbar, dass die wissenschaftliche Bewegung sich jemals für sich allein, ohne Wechselwirkung mit den übrigen Gebieten des geistigen Lebens und den gesellschaftlichen Zuständen vollziehen könnte, und die Geschichte beweist uns, wie bedeutend, nicht selten geradezu massgebend diese in sie eingegriffen haben. Die philosophische Entwickelung ist eben nicht blos aus Einer, sondern aus vielen zusammenwirkenden Bedingungen zu erklären. Die Persönlichkeit der Philosophen, die Einwirkung der früheren Systeme auf die späteren, der Einfluss der allgemeinen politischen und Kulturzustände vereinigen sich, um ihren Verlauf zu bestimmen. Jeder von diesen Faktoren ist dann wieder aus vielerlei Elementen zusammengesetzt, und der Antheil eines jeden an dem schliesslichen Ergebniss ist bald ein grösserer bald ein geringerer. Aber die Aufgabe der Geschichtsforschung ist es, sie alle im Auge zu behalten und ihre Spuren so weit als möglich zu verfolgen.

Es mag an diesen Andeutungen genügen, um auf den Umfang und die Mannigfaltigkeit der Aufgaben aufmerksam zu machen, mit denen die Geschichte der Philosophie sich zu beschäftigen hat; gleichzeitig aber auch darauf hinzuweisen, dass sie alle innerhalb derselben auf einen gemeinsamen Zweck bezogen und nach einer und derselben streng geschichtlichen Methode behandelt sein wollen. Allen denen, welche in diesem Sinn an ihnen mitzuarbeiten geneigt sind, eröffnen wir in dem Archiv für Geschichte der Philosophie einen Sprechsal zu freiem Austausch ihrer Ansichten und Ergebnisse; alle Versuche, unsere Wissenschaft durch neue Untersuchungen zu fördern, werden wir in unsern Jahresberichten aufmerksam verfolgen, und über ihren wissenschaftlichen Ertrag Buch

führen. Die Geschichtsdarstellung als solche wird immer Sache der Einzelnen sein, welche die geschichtlichen Vorgänge so schildern, wie ihr Bild sich in ihrem Geiste gestaltet hat. Aber dieses Bild wird um so treuer und lebenswahrer ausfallen, je mehr es aus verständnissvoller Vertiefung in den Stoff entsprungen ist, den die Geschichtsquellen uns liefern. Dieser Stoff ist aber für die Geschichte der Philosophie ein so ungemein reicher, und seine wissenschaftliche Verarbeitung ist eine so verwickelte Aufgabe, dass ihre Lösung nur der vereinigten Kraft vieler Forscher gelingen kann. Diese Sammlung der wissenschaftlichen Kräfte zur gemeinsamen Arbeit an der Geschichte der Philosophie zu erleichtern, ist der Zweck unserer Zeitschrift.

II.
Zu Pherekydes von Syros.

Von

H. Diels in Berlin.

In dem Buche der „Fünf Schlüfte" stellte Pherekydes zu Anfang drei personificierte Principien auf, aus denen die Welt entstanden sei: Zeus, Chronos und Chthonie. Der Name des Zeus hatte in der epischen wie theologischen Poesie seine feste Stelle, Chronos war durch die orphische Speculation bereits bekannt geworden. Die Erdgöttin führte Pherekydes selbst ein und darum hielt er es für nützlich, eine Erklärung zuzufügen: Χθονίῃ δὲ ὄνομα ἐγένετο Γῆ, ἐπειδὴ αὐτῇ Ζεὺς γέρας διδοῖ (Diog. I 119). Allgemein angenommen ist heutzutage, soviel ich weiss, Zeller's Erklärung, die ich hierhersetze: „Unter dem γέρας darf man weder mit Tiedemann (Griechenlands erste Philosophen 172), Sturz (a. a. O. S. 45) u. a. die Bewegung, noch mit Brandis „die ursprüngliche qualitative Bestimmtheit" verstehen, denn das letztere ist für Pherekydes ein viel zu abstrakter Begriff, und bewegt hat er sich die Erde wohl schwerlich gedacht, beides ist aber auch aus dem Wort nicht herauszubringen, sondern es heisst: Da ihr Zeus Ehre verlieh; mag man nun unter dieser Ehre, was mir immer noch das Wahrscheinlichste ist, den gleich zu erwähnenden Schmuck ihrer Oberfläche (das Gewand, mit dem Zeus die Erde bedeckte), oder mit Conrad S. 32 die Ehre ihrer Verbindung mit Zeus verstehen, durch welche die Erde Mutter vieler Götter wurde (s. S. 74, 2). Von γέρας will Pherekydes den Namen γῆ herleiten. Schon dieser Umstand verbietet nun, mit Rose De Arist. libr. ord. 74 [und vor ihm Fries Gesch. d. Phil. I 93] statt γέρας πέρας zu setzen; aber auch der

Sinn, den wir dadurch erhielten, empfiehlt mir diesen Vorschlag nicht."

Diese Erklärung ist gewiss die beste, die auf Grund des vorliegenden Materials gewonnen werden konnte. Aber sie lässt doch einige Unklarheit zurück. Worin das γέρας bestehe, konnte Niemand errathen, der nicht das System des Pherekydes bereits kennen gelernt hatte. Und die Erklärung selbst ist doch recht seltsam. Das etymologische Spiel zwischen γῆ und γέρας würde allenfalls den Namen Γῆ, nicht aber den der neueingeführten Χθονίη erläutern.

Nun beruht sie aber blos auf dem Wortlaute der Vulgata des Diogenes, die bekanntlich ganz willkürlich zurechtgestutzt und in der Cobet'schen Ausgabe nur ganz oberflächlich nach besseren Handschriften gereinigt worden ist. Geht man auf die alte Ueberlieferung zurück, aus der sich fast überall mit Sicherheit der etwa im 9. oder 10. Jahrhundert geschriebene Archetypus herstellen lässt, so ergibt sich mit Sicherheit als überlieferte Fassung unserer Stelle: ἐπειδὴ αὐτῇ Ζὰς γῆν γέρας διδοῖ. Man sieht leicht, dass hier die originale Form des Pherekydeischen Buches vorliegt. Wir haben also darin keine phantastische, verworrene Namenspielerei, sondern eine ganz nüchterne Erklärung zu erkennen: „Die Göttin Chthonie erhielt den Namen Erde, weil ihr (der Chthonie) Zeus die Erde zum Ehrentheil gibt." Bei Pherekydes ist die mythische Einkleidung nur die Hülle physikalischer Spekulation, wie denn Aristoteles ausdrücklich diesen gemischten Character des Pherekydeischen Buches anerkennt (Metaph. 1091^{b}8). So ist es verständlich, dass im Zeitalter des Hylozoismus die ewig wirkenden Kräfte gebunden sind an materiale Substanzen, dass die kosmogonischen Götter concrete Sitze ihrer Herrschaft zugewiesen erhalten. So wissen wir, dass Zeus, oder wie er hier alterthümlich hiess Zas[1]), sich den Aether als Wirkungskreis erkoren. S. Hermias Irris. 12 (Doxogr. 654, 8), Probus in Verg. S. 21, 1 K. Ueber das Herrschaftsgebiet

[1]) Die Form steht nicht nur bei Diogenes, sondern auch bei Clemens und Damascius (Eudem) völlig sicher. Wie sich aber der Dorismus mit dem sonstigen Ionismus und der bei Herodian (II 911 L.) und sonst für Pherekydes verbürgten Form Ζής verträgt, ist mir nicht klar.

des Chronos ist uns nichts überliefert[2]). Die Vorstellung einer solchen Weltvertheilung ist bereits bei Homer ausgebildet O 187

τρεῖς γάρ τ' ἐκ Κρόνου εἰμὲν ἀδελφεοί, οὓς τέκετο Ῥέα
Ζεὺς καὶ ἐγώ, τρίτατος δ' Ἀΐδης ἐνέροισι ἀνάσσων.
τριχθὰ δὲ πάντα δέδασται, ἕκαστος δ' ἔμμορε τιμῆς.
ἤ τοι ἐγὼν ἔλαχον πολιὴν ἅλα ναιέμεν αἰεὶ
παλλομένων, Ἀΐδης δ' ἔλαχεν ζόφον ἠερόεντα,
Ζεὺς δ' ἔλαχ' οὐρανὸν εὐρὺν ἐν αἰθέρι καὶ νεφέεσσιν,
γαῖα δ' ἔτι ξυνὴ πάντων καὶ μακρὸς Ὄλυμπος.

Hat diese bereits im Demeterhymnus benutzte (V. 86) Homerstelle dem Kosmologen vorgeschwebt, so wird auch der Ausdruck γέρας als Synonymum des dort erscheinenden τιμῆς nicht weiter auffallen[3]). Ein Wort noch über διδοῖ. Man erwartet das Perfectum. Aber die drei kosmischen Gottheiten werden in dem vorhergehenden, die Schrift beginnenden Satze ausdrücklich als ewige Principien bezeichnet: Ζὰς μὲν καὶ Χρόνος ἦσαν ἀεὶ καὶ Χθονίη[4]), da Pherekydes nach dem Vorgange der gleichzeitigen Physik die Urstoffe und Urkräfte als ewige Principien aus dem Wechsel der vergänglichen Welt herausgehoben hatte. Insofern er daher diese drei Götter in ihrem beharrlichen Sein von vornherein gewissermassen sub specie aeterni auffasst, ist damit auch

---

[2]) Es ist mir sogar wahrscheinlich, dass Chronos seinem Namen entsprechend ohne besondere lokale Hypostase blieb (s. Hermias und Probus a. O.).

[3]) Eine ähnliche Erklärung seiner mythologisch-physikalischen Principien hat Empedokles gegeben in den V. 34. 35 Ζεὺς ἀργὴς Ἥρη τε φερέσβιος ἠδ' Ἀϊδωνεύς | Νῆστίς θ' ἣ δακρύοις τέγγει κρούνωμα βρότειον. Auch hier ist der von Empedokles erfundenen oder wenigstens eingeführten Νῆστις eine besondere, auf die Etymologie Rücksicht nehmende Erklärung zu Teil geworden. Und doch verstand jeder Grieche sofort, warum das Wasser in dieser Form personificiert wurde (νῆστις zu νάω, wie κνῆστις, μνῆστις, was ich wegen Schuster Heraclit 332[3] bemerke, der sonst über dieses Etymologisieren richtig urteilt).

[4]) Die Stelle las in dieser Form vermuthlich noch der Archetipus. Doch irrten die Abschriften, indem sie wol das abgekürzte ης [= ἦσαν] misverstanden. B. liest ωσ ἀεὶ, indem das Compendium als Berichtigung des Spiritus lenis aufgefasst wurde, P weiter abirrend εἰσαεὶ. Statt χθονίη gibt B χθόνην, P wiederum interpolierend χθὼν ἦν. Das Richtige hat H. Weil hergestellt; nur durfte er nicht das dialektisch und paläographisch abliegende ἔσαν befürworten.

die ewige Gleichsetzung der Chthonie mit der irdischen Materie, der Γῆ, gegeben. Sie hat ihr stetiges Wirken auf der Erde und Zeus ist es, der diese Trennung der Gewalten seit Ewigkeit regelt.

Wenn ich die Πεντέμυχος eben als unter dem Einflusse der gleichzeitigen Physik stehend bezeichnet habe, so denke ich nicht sowohl an Thales, welcher der typische Vertreter der ionischen Wissenschaft für die erste Hälfte des sechsten Jahrhunderts ist, sondern vielmehr an seinen hervorragenden Schüler Anaximander.

Ich stütze mich dabei nicht auf die Ansätze der Chronographen, welche des Pherekydes „Blüte“ in Ol. 59 (also um 540), seine Geburt in Ol. 45 (oder vielmehr 49 s. Rohde Rh. Mus. 33, 205) setzen und ihm ein Alter von 85 Jahren geben (s. Zeller I 72[1]). Denn das sind Combinationen, die wir nicht ohne weiteres auf Treu und Glauben hinnehmen dürfen. Doch besagt der vermutlich Apollodor'sche Ansatz der Akme in Ol. 59, wenn man ihn als ungefähre Zeitangabe auffasst, keine Unwahrheit. Aber uns steht für die genauere Bestimmung der Zeit ein Hilfsmittel zu Gebote, das den alten Chronologen unbekannt blieb: die Dogmenvergleichung, welche mit der nöthigen Vorsicht ausgeführt, zu ganz sichern Resultaten führt. Auf diesem Wege ergibt sich, dass Pherekydes nicht nur abhängig ist von der alten orphischen Dichtung, die sich freilich zeitlich nicht genau genug fixiren lässt, sondern auch von der Lehre Anaximander's. Denn was soll der geflügelte Baum bedeuten, über welchen Zas sein buntes, mit der Erde und dem Ogenos besticktes Gewand warf? Zeller erklärt, nach dem Vorgange von Sturz und Preller (I[4] 75): „Er bekleidete das im Weltraum schwebende Erdgerüste (die Flügel bedeuten nämlich in diesem Fall nur das freie Schweben, nicht die rasche Bewegung) mit der mannigfach wechselnden Oberfläche des Landes und des Meeres.“ Das ist gewiss im Wesentlichen richtig. Aber lässt sich denn hierin die alte Vorstellung der jonischen Poesie und Philosophie wiedererkennen, wie sie noch bei Thales uns entgegentritt? Gewiss nicht. Denn sonst schwämme die Erde in Gestalt einer flachen Scheibe auf dem Wasser. Ich kann daher das schöne Bild nur verstehen, wenn ich damit die epochemachende Entdeckung Anaximander's zusammen halte, der zuerst die Erde mit keckem Griffe

losgelöst hatte von der Unterlage und freischwebend in den Mittelpunkt seines Sphärensystems gesetzt hatte. Wenn wir nun weiter hören, dass dieser die Gestalt der Erde cylinderförmig, dass er sie einer Säule ähnlich gedacht hat, so werden wir nicht zweifeln dürfen, dass Pherekydes neuen Wein in alte Schläuche gefüllt d. h. eine Entdeckung der gleichzeitigen Physik im alten hesiodeischen Kosmologenton vorgetragen hat! Dass sich Anaximanders Säule hierbei in einen Baum verwandelt, hängt wol mit der alten Vorstellung von den Wurzeln der Erde zusammen (Hesiod. Opp. 19), die auch bei den Orphikern und Xenophanes nachklingt (Karsten Xenoph. S. 152. 156).

Diese Abhängigkeit des Pherekydes ist auch in formeller Beziehung wichtig. Denn ohne den kühnen Vorgang des Anaximander, der seine Wahrheiten zuerst in Prosa, allerdings poetischer Prosa, vorzutragen wagte, würde ein Kosmologe nie darauf verfallen sein, die altgewohnte Form der Hesiodeischen Lehrpoesie zu verlassen, welche der gleichzeitige Xenophanes und sogar noch die von seinem Vorbild abhängigen Parmenides und Empedokles beibehalten hatten. Die Nachrichten, welche den Pherekydes als den ersten Prosaiker erwähnen, sind ohne Gewähr und lediglich Verallgemeinerungen der Theopomp'schen Notiz (L. D. I 116) τοῦτον πρῶτον περὶ φύσεως καὶ θεῶν Ἕλλησι γράψαι, nämlich καταλογάδην. Dies kann richtig sein, wenn man nämlich φύσεως καὶ θεῶν als Hendyadyoin, etwa gleich φυσικὴ θεολογία fasst. Hat Theopomp jedoch wirklich die Pherekydische Schrift vor Anaximander gesetzt, nun so hat er sich durch die gesuchte Alterthümlichkeit des Stils zu einer falschen Schätzung verleiten lassen. Denn Authentisches war über den Wundermann Pherekydes im vierten Jahrhundert nicht mehr bekannt.

III.

Ein Wort von Anaximander.

Von

Theobald Ziegler in Strassburg i. E.

Im Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie sagt Zeller von Anaximander (S. 34): „als den Anfang von allem bezeichnete er das Unbegrenzte, d. h. die unendliche Masse des Stoffes, aus der alle Dinge entstanden seien und in den sie durch ihren Untergang zurückkehren, um einander Busse und Strafe zu zahlen für ihre Ungerechtigkeit nach der Ordnung der Zeit“. Dagegen zitierte er im ersten Theil seiner Philosophie der Griechen (4. Aufl. S. 210) dasselbe Wort so: „wie alles aus dem Einen Urstoff hervorgegangen ist, so muss auch alles in denselben zurückkehren, denn alle Dinge müssen, wie unser Philosoph sagt, Busse und Strafe erleiden für ihre Ungerechtigkeit nach der Ordnung der Zeit.“ Die Differenz liegt auf der Hand, und die Quelle dieser Differenz ist unschwer aufzuzeigen. Zwischen den beiden Darstellungen Zellers liegt die Veröffentlichung der Doxographi graeci von H. Diels und das Erscheinen der von Zeller selbst schon im letzten Band seiner Philosophie der Griechen (3. Aufl. 844) angekündigten Ausgabe des Simplicius - Kommentars zur aristotelischen Physik von demselben Herausgeber. Hier nämlich lautet die Stelle, um die es sich handelt, Simpl. in Phys. 24. 18, so: ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών. διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν, ποιητικωτέροις οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων. Dagegen fehlt in der Aldina das Wort ἀλλήλοις (ebenso οὕτως), und so hat es Mullach in den fragmenta phil. gr., so

Zeller in der Philosophie der Griechen (I. 4. Aufl. S. 195), so haben es auch die meisten andern zitiert, während Zeller nun im Grundriss stillschweigend der Lesart der Diels'schen Simplicius-Ausgabe gefolgt ist.

Diese Differenz bei Zeller hat meine Aufmerksamkeit von neuem dem seltsamen Wort Anaximanders zugewendet, nachdem ich schon früher, in meiner Ethik der Griechen und Römer (S. 26) gesagt hatte, dass die „tief spekulative Bedeutung dieses Satzes in den verschiedenen Darstellungen der Lehre dieses Philosophen noch kaum ganz genügend gewürdigt worden zu sein scheine"; auch habe ich es auffallend gefunden, dass Anaximander „die ziemlich nahe liegende Anwendung des Wortes vom Unrecht der Sonderexistenz der Einzeldinge auf die Ethik nicht vollzogen habe". Mit dieser Auffassung der Stelle befand ich mich mit allen denen, die sich mit der Stelle beschäftigt haben, im Einklang. Zunächst mit Zeller, der in seinem grösseren Werke a. a. O. S. 210 fortfährt: „die Sonderexistenz der Einzeldinge ist gleichsam ein Unrecht, eine Vermessenheit, die sie durch ihren Untergang büssen müssen". Ebenso erklärt Ueberweg-Heinze den Satz: „die bestimmte individuelle Existenz als solche erscheint als eine ἀδικία, die durch den Untergang gebüsst werden muss". Nicht anders Schwegler: „in diesem tiefsinnigen Ausspruch voll alterthümlichen Gepräges erscheint alles endliche, bestimmte, selbstständige Sein, Leben und Wirken als Störung und Trübung des ruhigen, harmonischen Zusammenseins der Dinge im Urgrund, als gegenseitige Feindschaft, als Raub und Ungerechtigkeit, für welche das Einzelsein dadurch Busse zu leisten hat, dass es nach der kurzen Freude für sich seienden Lebens wieder im Urgrund untergeht". Ritter findet darin eine „an das Sittliche anstreifende Vorstellung"; doch, fügt er hinzu, „das Sittliche in dieser Vorstellungsweise ist wohl nur als sehr untérgeordnet anzusehen, und die Ungerechtigkeit des Hervortretens der einzelnen Elemente aus dem Unendlichen möchte wohl in nichts anderem bestehen, als in der ungleichmässigen Vertheilung verschiedenartiger Elemente, welche bei ihrer Sonderung durch die Bewegung hervorgebracht werden". Diese letztere Auffassung, welche sich mit der Anerkennung eines „Sittlichen" nicht

reimen will, geht offenbar auf Schleiermacher zurück, der in seiner Abhandlung über Anaximander „die Gerechtigkeit des Urwesens gleichsam als die innere und geistige Natur desselben" bezeichnet, die Stelle in Zusammenhang bringt mit Anaximander's Lehre von den zahllosen Welten, und in der Geschichte der Philosophie sagt, dieses Wort von der „Gleichmässigkeit des Untergangs mit dem Entstehen als Strafe für die Ungerechtigkeit" bedeute nichts anderes, als dass „das bestehende Sein der Dinge in einem fixierten Uebergewicht begründet sei". Ihm schliesst sich ausdrücklich Erdmann an, wenn er findet, dass „es mit Schleiermacher auf ein periodisches Ausgleichen des einseitigen sich Vordringens einer der Gegensätze zu beziehen allerdings sehr nahe liege". Und ebenso Brandis, der „das Sein des innerlichen Urwesens als Zustand der Vollkommenheit, alles Endliche als theilweise Störung oder Trübung dieses Zustandes" bezeichnet, „welches nicht wie jenes an sich zu sein berechtigt, sein Dasein durch den Zeitwechsel gewissermassen büsse, dem es unterworfen". Dasselbe sollen vermuthlich auch die freilich recht unklaren Worte C. Baumann's (Ein Versuch zur Darstellung des philosophischen Systems Anaximander's S. 30. s.) besagen: „ausgesprochen ist darin zuvörderst die Momentanität des Daseins aller individuellen Wesen und Dinge, Götter sowohl als Menschen. Das stimmt ganz und gar überein mit dem Begriff vom Gesammtprinzip, wonach alles ein Process aus demselben und ein Regress in dasselbe sein sollte. Begründet wird dieses durch die ἀδικία, das οὐ δίκαιον εἶναι aller Einzelwesen wie Dinge (sic!), d. i. die allen Besonderungen des allein vollkommenen und dauernden ἄπειρον anhaftende Unvollkommenheit und Nichtdauer".

Auffallend ist nun zunächst, dass die Genannten alle in der Deutung der Worte ungefähr übereinstimmen, obgleich sie verschiedene Lesarten zu Grunde legen. Nur bei Schwegler sieht man, dass er ἀλλήλοις liest, wenn er von „gegenseitiger Feindschaft" redet, wiewohl selbst bei dieser Lesart davon nichts im Texte steht; Brandis und Baumann dagegen nehmen auf das von ihnen vorausgesetzte ἀλλήλοις überhaupt keine Rücksicht. Nur Jos. Neuhäuser in seiner überaus breit angelegten Monographie

(Anaximander Milesius. Bonnae 1883) erwähnt, wohl unter dem Einfluss der Diels'schen Editionen, die Textverschiedenheit ausdrücklich (S. 335, Anm. [1]), acceptiert die Lesart ἀλλήλοις und interpretiert nun den Ausspruch so (S. 336): „rerum singularum ortum iniuriam esse et principii generantis in res generatas et harum in principium, atque principii quidem in res generatas, quod eas ex sese dimiserit, rerum autem in principium, quod secesserint ex eius unitate seque sui iuris fecerint; huius autem iniuriae et principium et res solvere debere poenam, atque res quidem principio ita, ut suo quaeque tempore in eius unitatem revertantur, principium rebus ita, ut eas in sese recipiat". Diese Erklärung ist zunächst sprachlich und logisch betrachtet bedenklich: das ἀλλήλοις kann nur auf τὰ ὄντα und das Verhältniss dieser seienden Dinge unter einander, nicht auf τὰ ὄντα und ταῦτα ἐξ ὧν und auf das Verhältniss der seienden Dinge zum ἄπειρον bezogen werden. Sie ist aber auch sachlich unmöglich: dass Anaximander dem ἄπειρον, das ihm ein göttliches war, ein Unrecht hätte aufbürden und dass er es hätte büssen lassen wollen, das würde nicht einmal Teichmüller zugeben, der doch in seinen Studien zur Geschichte der Begriffe (586) meint, Anaximander habe „die ganze Weltentwicklung wie eine göttliche Tragödie geschildert", und den Gedanken des Patripassianismus schon bei Vorsokratikern findet; denn nicht als sündigend und büssend, sondern unter dem „Bilde des Weltrichters (δίκην)" erscheint ihm an unserer Stelle das als Steuermann die Welt regierende Prinzip Anaximander's. Hört man aber, worin nach Neuhäuser das Unrecht und die Schuld des ἄπειρον bestehen soll, so wird die Quelle dieser unhaltbaren Erklärung alsbald ersichtlich: „eum oportet credidisse", sagt er, „caussam, qua movente principium ex sese secerneret contraria eoque rerum multitudinem generaret, in ipsius aeterna quadam generandi adpetitione positam esse". Setzen wir statt

[1]) Treffend sagt Ideler in seiner Abhandlung über Eudoxus (Abhandlungen der Berliner Akademie 1828): „Die griechischen Philosophen, die gerade nicht das Talent gehabt zu haben scheinen, sich fremde Idiome und Schriftzüge mit Leichtigkeit anzueignen, können (auch in der Mathematik) nur wenig von den Egyptern gelernt haben.

die Entstehung der Welt aus dem Unendlichen als eine dem Unendlichen zugefügte Schmälerung, Beeinträchtigung, ἀδικία auf, welche durch die Wiederkehr der Welt in das Unendliche ihren Ersatz und ihre Ausgleichung empfängt. Schon Früheren (eben Wendt) ist die fremdartige Färbung dieser Stelle so aufgefallen, dass sie die Bemerkung machten: diese bildliche Rede erinnere an die orientalische Lehre von dem Abfall der Dinge; das hat denn auch seine gute Richtigkeit und mag als einer der selteneren Fälle, wovon die Neueren eine entfernte Ahnung der wahren Fährte (d. h. eben der Herleitung aus der ägyptischen Religion) hatten, rühmend hervorgehoben werden.“ Nun ist ja die Anschauung vom orientalischen Ursprung der griechischen Philosophie noch nicht so völlig überwunden, dass sie nicht in verschiedenen Gestalten und Formen immer wieder auftauchte, wie Teichmüller's und Pfleiderer's Arbeiten über Heraklit zeigen; und beim Pythagoreismus bin auch ich Angesichts der Sonderstellung, die derselbe unter den übrigen vorsokratischen Systemen einnimmt, geneigt, eine Konzession nach dieser Richtung hin zu machen, nur dass ich mit L. v. Schröder bei der Frage nach der Heimath der Seelenwanderungslehre eher an Indien als an Ägypten denken möchte, wo sich dieselbe gar nicht findet. Aber im Grossen und Ganzen sind doch nicht nur die hyperbolischen Aufstellungen von Röth und Gladisch zurückzuweisen, sondern auch Teichmüller und Pfleiderer gegenüber wird man Zeller Recht geben müssen, dass „die philosophische Wissenschaft der Griechen vollkommen aus dem Geist, den Hilfsmitteln und den Bildungszuständen der hellenischen Stämme zu erklären sei.“ Und so ist denn auch der orientalische Ursprung des in Frage stehenden Anaximander'schen Satzes a limine abzuweisen. So „tief spekulative“ Gedanken, wie sie hier vorausgesetzt werden, liessen sich bei den primitiven Verkehrs- und Verständigungsmitteln des 6. Jahrhunderts schlechterdings nicht aus orientalischen Philosophemen in den Ideenkreis eines Griechen herüberverpflanzen. So leicht religiöse Anschauungen von solcher Allgemeinverständlichkeit, wie die Lehre von der Seelenwanderung, von Volk zu Volk übertragen werden können, so denkbar zur Not noch die Abhän-

gigkeit der milesischen Schule in ihren mathematisch-astronomischen Kenntnissen von der ägyptischen Priesterweisheit ist, so schwierig, ja geradezu unmöglich dürfte dies bei wirklich philosophischen Gedanken, die sich nur in und mit dem ganzen Ideenkreis, in und mit dem ganzen Sprachschatz des fremden Volkes erfassen lassen, selbst für die Gebildetsten und Höchststehenden in jener frühen Zeit gewesen sein[1]).

Also mit dem orientalischen Ursprung des Gedankens geht es auch nicht; und doch bleibt es richtig, dass der Satz in der gewöhnlichen Auffassung eher orientalisch als griechisch klingt und sich recht fremdartig im Munde des Milesiers ausnehmen würde. Ist denn aber nun jene Deutung die einzig mögliche? wäre nicht wenigstens der Versuch mit einer anderen zu wagen? Und so gar fern scheint mir eine solche nicht zu liegen. Die Uebersetzung Röth's, der δίκην καὶ τίσιν mit „Ausgleichung und Ersatz“, τῆς ἀδικίας mit „Beeinträchtigung“ übersetzt, zeigt, wo der Fehler steckt — eben in der Uebersetzung τῆς ἀδικίας „für *ihre* Ungerechtigkeit“. Alle Ausleger beziehen diese Worte auf αὐτά, und das ist ja in der That das Nächstliegende; aber nothwendig ist diese Beziehung nicht, und um so weniger nothwendig, als dann das Wort ἀδικία in dem ungewöhnlichen Sinn = Beeinträchtigung, Störung, Trübung, also nicht ethisch, sondern metaphysisch verstanden werden muss. Der Grieche aber dachte bei ἀδικία sicherlich zunächst an die ethische Bedeutung des Wortes: Ungerechtigkeit, und damit alsbald auch an menschliche Subjekte als die Träger und Thäter dieser Ungerechtigkeit. Sollte es nun keinen Sinn geben, wenn wir übersetzen: denn die Dinge geben Strafe und Busse für *die* Ungerechtigkeit nach der Ordnung der Zeit, und wenn wir unter dieser Ungerechtigkeit die *menschliche* verstehen? ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι heisst der Vordersatz; εἰς ταῦτα liest mit Recht auch *Diels* und nicht wie manche andere: εἰς ταὐτά; denn nicht darauf kommt es an, dass die Dinge in *eben dasselbe* vergehen, woraus sie entstanden sind, sondern darum handelt es sich, dass, wie sie sich durch Ausscheidung aus dem ἄπειρον allmählich sondern und bilden, sie so allmählich wieder in dem ἄπειρον *untergehen*.

Die Lehre vom Weltuntergang wird also in dem Satz ausgesprochen, und dieser wurde nach Simplicius durch den Satz mit γὰρ von Anaximander motivirt. Die Begründung aber ist keine andere als die, dass die Welt um der menschlichen Ungerechtigkeit willen wieder untergehen müsse.

Doch gerathen wir damit nicht aus der Scylla in die Charybdis? aus der Aegyptologie in die babylonisch-jüdische Flutsage? Ist somit diese ethische Deutung nicht ebenso orientalisch und ungriechisch, wie die frühere metaphysische? Hier kommt uns Homer zu Hilfe. Im 16. Gesang der Ilias V. 384—393 heisst es:

ὡς δ' ὑπὸ λαίλαπι πᾶσα κελαινὴ βέβριθε χθὼν
ἤματ' ὀπωρινῷ, ὅτε λαβρότατον χέει ὕδωρ
Ζεύς, ὅτε δή ῥ' ἄνδρεσσι κοτεσσάμενος χαλεπήνῃ,
οἳ βίῃ εἰν ἀγορῇ σκολιὰς κρίνωσι θέμιστας,
ἐκ δὲ δίκην ἐλάσωσι, θεῶν ὄπιν οὐκ ἀλέγοντες·
τῶν δέ τε πάντες μὲν ποταμοὶ πλήθουσι ῥέοντες,
πολλὰς δὲ κλιτῦς τότ' ἀποτμήγουσι χαράδραι,
ἐς δ' ἅλα πορφυρέην μεγάλα στενάχουσι ῥέουσαι
ἐξ ὀρέων ἐπὶ κάρ, μινύθει δέ τε ἔργ' ἀνθρώπων·
ὣς ἵπποι Τρῳαὶ μεγάλα στενάχοντο θέουσαι.

Auch hier bei Homer eine, freilich nur partielle Flut zur Strafe für menschliche Ungerechtigkeit; also keine orientalische, keine babylonische oder jüdische, sondern für einen jonischen Philosophen des 6. Jahrhunderts echt griechische, weil homerische Vorstellung. Denn auch bei Anaximander müssen wir an den Weltuntergang durch Wasser denken, da er ja zwar nicht wie Thales das Wasser als die ἀρχή, aber doch als den abgeleitet ersten Grundstoff der Welt oder wenigstens des vergänglich-sublunarischen Theils derselben betrachtet hat, in das sich somit beim Untergang auch alles zunächst wieder auflösen muss.

Auf ein dichterisches Vorbild weist aber endlich auch der Zusatz des Simplicius: ποιητικωτέροις οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων, ausdrücklich hin. Insofern hatte Schleiermacher ganz Recht, wenn er sagte, jene Worte Anaximander's „tragen zu deutlich das

Gepräge altjonischer Art und Stils", oder wenn Schwegler von einem „Ausspruch voll alterthümlichen Gepräges" redet. Altjonisch, alterthümlich — das heisst homerisch; und damit verschwindet alles Fremdartig-Orientalische aus der Stelle, womit natürlich über den letzten Ursprung der Flutsage bei Homer nichts präjudiziert sein soll. Homer hat dieselbe jedenfalls in einer so echt griechischen, rein menschlichen Form, dass ein Philosoph des 6. Jahrhunderts durchaus in griechischen Gedankenkreisen bleibt, wenn er ihm diese Vorstellung entnimmt und sie zugleich entsprechend erweitert und verallgemeinert. Schuster hat zu dem bekannten Fragmente Heraklits (64): Ἥλιος οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα· εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν, auf den in Frage stehenden Satz des Anaximander hingewiesen; das geht freilich auf die von mir abgewiesene Deutung desselben zurück, und ihr gegenüber hat sich eben darum Pfleiderer bemüht, im Interesse des Heraklitischen „Optimismus" beide fein säuberlich von einander zu sondern und den Anaximander seinem „Pessimismus" allein zu überlassen: allein insofern bietet das Heraklit'sche Fragment doch auch für uns eine Parallele dar, als es ja ebenfalls nur eine Homerische Vorstellung verwerthet und erweitert: die Erinyen als die Hüterinnen des Welt- und Naturgesetzes Ilias 19, 418, eine Parallele, auf die schon Welcker hingewiesen hat. Macht man sich aber klar, was Homer für die Griechen gewesen ist, so erhält gewiss der Ausspruch eines griechischen Philosophen, der in das Licht einer Homerstelle gerückt werden kann, dadurch jeder Zeit die willkommenste und natürlichste Beleuchtung.

Damit könnte ich schliessen; denn was ich noch zu sagen habe, ist ein hors-d'oeuvre. Mit dem κατὰ τὸ χρεών weiss ich nichts anzufangen. Während nämlich die Worte ἐξ ὧν-γίνεσθαι schwerlich in der Fassung Anaximanders überliefert sind, scheinen mit jenen Worten κ. τ. χρ. die ποιητικώτερα ὀνόματα Anaximander's selbst zu beginnen; das γάρ ist natürlich nur des Zusammenhangs wegen von Simplicius hinzugefügt, und nun hat man die Wahl: entweder man hält an κατὰ τὸ χρεών fest, zieht es aber zu den Worten διδόναι αὐτά etc. und nimmt an, dass es durch κατὰ τὴν τοῦ

Die Lehre
sprochen.
γὰρ von
andere
tigkeit

sollte [2]); weil aber Sim
missverständlich für
von ihm das eine zum Vord
Nachsatz gezogen worden.
nimmt an, die Stelle hat
μένα διδόναι αὐτὰ δίκην καὶ
τάξιν. Meine Auffassung des
unabhängig: aber für einen
genommen, so würde sich die
errichtet, dass Anaximander den
den nicht auf Anaximander zu
εἰς ταῦτα γίνεσθαι; begründet
Untergang der Dinge von Anaxima
γημένα — τάξιν, d. h. nachdem die Di
genützt haben, geben sie Busse und St
ngerechtigkeit nach der Ordnung der Ze
und ohne alles weitere: weil ihre Zeit u
das ἐξ ὧν und εἰς ταῦτα näher bestimm
dass in derselben Reihen- und zeitlichen Auf
die verschiedenen Stoffe und Dinge durch Aus
Urgrund des ἄπειρον hervorgegangen und ent
auch wieder in demselben, oder wenn nur die
Welt gemeint sein sollte, in dem aus dem ἄπειρον
Wasser und Urschlamm ihren Untergang finden

mir bleibt die Hauptsache die Deutung
hatte ich mit meiner auf Homer sich stützenden
Auffassung Recht, so wären damit der auf

auch Mullach, fr. ph. Gr. anzusehen, der im griechischen
Druck der Worte κατὰ τ. χρεών — τῆς ἀδικίας als ein Zitat
kenntlich macht; in der lateinischen Uebersetzung scheint
die Worte tempore ordine (κατὰ τ. τ. χρόνον τάξιν) in das
mit einzubeziehen; wenigstens sind auch sie hier gesperrt
einer der Fälle, die Freudenthal kürzlich zu seinem harten
Mullach'sche Sammlung Anlass gegeben haben.

Anaximander ruhende Verdacht einer fremdartig-orientalischen, trüb-pessimistischen Spekulation beseitigt. Und nebenbei würde sich ergeben, dass Anaximander auch einer, und zwar der erste von den vorsokratischen Philosophen wäre, die ethische Reflexion und metaphysische Spekulation mit einander verknüpften und so vor Sokrates schon den Grund legten zu einer wissenschaftlichen Ethik bei den Griechen.

χρόνου τάξιν prosaisch erklärt werden sollte[*]); weil aber Simplicius das zu Erklärende und die Erklärung missverständlich für Worte Anaximanders angesehen habe, wäre von ihm das eine zum Vordersatz, das andere zum begründenden Nachsatz gezogen worden. Oder aber man wagt eine Konjektur und nimmt an, die Stelle habe ursprünglich gelautet: καταχεχρημένα διδόναι αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. Meine Auffassung des Satzes ist von dieser Konjektur völlig unabhängig; aber für einen Augenblick ihre Richtigkeit angenommen, so würde sich die Sache so gestalten: Simplicius berichtet, dass Anaximander den Weltuntergang gelehrt habe, mit den nicht auf Anaximander zurückgehenden Worten: ἐξ ὧν — εἰς ταῦτα γίνεσθαι; begründet aber wurde diese Lehre vom Untergang der Dinge von Anaximander selbst wörtlich so: καταχεχρημένα — τάξιν, d. h. nachdem die Dinge verbraucht sind, sich abgenützt haben, geben sie Busse und Strafe für die menschliche Ungerechtigkeit nach der Ordnung der Zeit, d. h. entweder einfach und ohne alles weitere: weil ihre Zeit um ist; oder aber soll damit das ἐξ ὧν und εἰς ταῦτα näher bestimmt und gesagt werden, dass in derselben Reihen- und zeitlichen Aufeinanderfolge, wie die verschiedenen Stoffe und Dinge durch Ausscheidung aus dem Urgrund des ἄπειρον hervorgegangen und entstanden seien, sie auch wieder in demselben, oder wenn nur die sublunarische Welt gemeint sein sollte, in dem aus dem ἄπειρον ausgeschiedenen Wasser und Urschlamm ihren Untergang finden sollen.

Doch so oder so — mir bleibt die Hauptsache die Deutung von τῆς ἀδικίας: hätte ich mit meiner auf Homer sich stützenden menschlich-ethischen Auffassung Recht, so wären damit der auf

---

[*]) So scheint es auch Mullach, fr. ph. Gr. anzusehen, der im griechischen Text durch den Druck der Worte κατὰ τ. χρεών — τῆς ἀδικίας als ein Zitat aus Anaximander kenntlich macht; in der lateinischen Uebersetzung scheint er freilich auch die Worte tempore ordine (κατὰ τ. τ. χρόνου τάξιν) in das eigentliche Zitat mit einzubeziehen; wenigstens sind auch sie hier gesperrt gedruckt. Auch einer der Fälle, die Freudenthal kürzlich zu seinem harten Urtheil über die Mullach'sche Sammlung Anlass gegeben haben.

Anaximander ruhende Verdacht einer fremdartig-orientalischen, trüb-pessimistischen Spekulation beseitigt. Und nebenbei würde sich ergeben, dass Anaximander auch einer, und zwar der erste von den vorsokratischen Philosophen wäre, die ethische Reflexion und metaphysische Spekulation mit einander verknüpften und so vor Sokrates schon den Grund legten zu einer wissenschaftlichen Ethik bei den Griechen.

IV.

Sur le Secret dans l'École de Pythagore.

Par

Paul Tannery à Tonneins.

Jamblique (V. P. 89, ed. Kiessling, p. 192) dit: Λέγουσι δὲ οἱ Πυθαγόρειοι ἐξενηνέχθαι γεωμετρίαν οὕτως· ἀποβαλεῖν τινα τὴν οὐσίαν τῶν Πυθαγορείων· ὡς δὲ τοῦτο ἠτύχησε, δοθῆναι ἀνθρώπῳ χρηματίσασθαι ἀπὸ γεωμετρίας· ἐκαλεῖτο δὲ ἡ γεωμετρία πρὸς Πυθαγόρου ἱστορία.

La dernière phrase de ce passage contient une donnée dont la singularité est une marque assurée de l'ancienneté de la source ici utilisée, plus ou moins directement d'ailleurs, par Jamblique. Examinons donc plus attentivement tout ce morceau. En voici la traduction par Obrecht, c'est à dire celle qui est toujours en vogue.

„Geometriam vero Pythagorei ita publicatam fuisse tradunt. „Quum quidam Pythagoreus opum suarum jacturam fecisset, con- „cessum fuisse homini propter hoc infortunium, ut e Geometria „quaestum faceret. Vocabatur autem Geometria a Pythagora „historia."

Il s'agit, bien entendu, d'une légende sur la révélation de la géométrie, supposée jusque là conservée comme un secret de l'École. Cette légende paraît de prime abord inconsistante, car, si l'on conçoit que la publication de découvertes importantes dans une science déjà cultivée puisse procurer des ressources pécuniaires, il n'en est évidemment pas de même dans un milieu complètement ignorant de cette science. Mais nous allons voir tout-à-l'heure qu'en fait l'auteur du récit suppose expressément des révélations partielles antérieures et même un développement scientifique suffisant pour

que le public étranger à l'École pût apprécier à sa juste valeur les travaux encore tenus secrets.

D'un autre côté, on n'aperçoit nullement pourquoi, parce qu'un pythagorien aurait perdu sa fortune, ses confrères auraient décidé en sa faveur l'abrogation du secret auquel ils s'étaient obligés. Que ne le secouraient-ils de leur bourse, comme Jamblique peut nous en raconter des exemples (V. P. 239)? κοινὰ τὰ τῶν φίλων.

Mais il suffit de se reporter au texte grec pour voir que la traduction devrait être tout autre: „quum quidam opum Pythagoreorum jacturam fecisset“. La légende suppose, suivant la tradition bien connue, qu'un groupe de pythagoriens pratique la communauté. Un des leurs est chargé de la bourse de tous; il la perd, et, comme il faut bien vivre, on décide qu'on publiera un ouvrage géométrique, dont le trésorier recueillera les profits au compte de la communauté. Entendue de la sorte, la légende devient acceptable.

Reste la dernière phrase; la traduction latine est, de fait, ambiguë; mais, si on l'entend, comme d'ordinaire, en admettant que Pythagore aurait appelé la géométrie histoire, on commet un contre-sens que ne devrait permettre ni l'emploi de la préposition πρὸς, ni l'incrédibilité d'une pareille donnée. La géométrie n'a jamais porté d'autre nom et Platon (cf. Epin. 990[d]) reproche expressément à ceux qui en font fait une science abstraite de lui avoir conservé une désignation concrète. Le seul sens à donner à la phrase en question est que l'ouvrage géométrique alors publié par les Pythagoriens fut appelé πρὸς Πυθαγόρου ἱστορία, ce qu'on peut d'ailleurs entendre dans le sens de Science d'après Pythagore ou dans celui de Tradition venant de Pythagore.

La légende doit, dès lors, reposer sur un fait réel: l'existence ancienne, sous le nom ainsi conservé, d'un traité géométrique publié avant Hippocrate de Chios, c'est-à-dire au plus tard vers le milieu du V[e] siècle av. J.-C., traité anonyme, mais renfermant les travaux de l'École pythagorienne jusqu'à cette époque. Par conséquent, si Eudème nous fournit sur ces travaux un nombre assez considérable de renseignements conservés par Proclus sur Euclide, il les emprunte soit à ce traité même, soit à une tradi-

tion authentique. Il résulte de là, ce qui n'est pas sans importance, que les données sur les travaux géométriques de Pythagore remontent à une source sensiblement plus ancienne et plus assurée que toutes celles qui concernent ses opinions philosophiques ou physiques, puisqu' elles n'avaient encore fait, à la date indiquée, l'objet d'aucun ouvrage authentique. Enfin il n'est pas, à première vue, improbable que la tradition conservée par Jamblique remonte jusqu'à Eudème lui-même. Le silence de Proclus à ce sujet ne peut être opposé à cette possibilité, car il n'a pas directement utilisé l'ouvrage historique d'Eudème, ce qu' on pouvait encore faire au temps de Jamblique.

Voyons maintenant comment ce dernier amène son récit: Il vient d'exposer la différence de deux sectes qui reconnaissaient Pythagore pour maitre, les Acousmatiques d'un côté, les Mathématiciens de l'autre: ces derniers prétendaient garder seuls la véritable tradition: d'après eux, l'autre secte aurait, en réalité, été fondée par Hippasos, lequel aurait seulement pris comme point de départ l'enseignement exotérique du symbolisme pythagorien. Cet Hippasos avait cependant, quant à lui, été initié aux doctrines réservées: mais, ayant divulgué la construction du dodécaèdre inscrit dans la sphère, il aurait péri en mer en punition de son impiété, pour avoir voulu s'attribuer la gloire d'une invention qui appartenait à Celui-là: „car c'est ainsi qu'ils désignent Pythagore, au lieu de prononcer son nom.“ Suit le passage reproduit plus haut, où l'on doit donc voir une légende propre à la secte des Mathématiciens.

Le même récit est textuellement reproduit par Jamblique dans son livre περὶ κοινῆς μαθηματικῆς (Villoison, Anecd. gr. II, p. 216), ce qui prouve assez que dans les deux cas, il l'a copié. Seulement cette seconde fois, avant le passage reproduit plus haut, il intercale une phrase:

ἐπέδωκε δὲ τὰ μαθήματα, ἐπεὶ ἐξενηνέχθησαν, δισσοὶ προαγόντε μάλιστα Θεόδωρός τε ὁ Κυρηναῖος καὶ Ἱπποκράτης ὁ Χῖος.

On doit traduire: „Après avoir été divulguées, les mathématiques firent des progrès surtout sous l'impulsion de deux hommes, Théodore de Cyrène et Hippocrate de Chios.“

Cette intercalation dans la seconde rédaction n'est qu'une glose qui rompt maladroitement le fil du récit. Mais cette glose, Jamblique l'emprunte évidemment à la tradition d'Eudème, qui parlait dans les mêmes termes des deux géomètres de la seconde moitié du Ve siècle. Cette circonstance ne conforme guère la conjecture émise un peu plus haut que tout le récit pourrait remonter à Eudème, mais elle indique au moins qu'il n'était pas en désaccord avec l'histoire de ce dernier.

Remarquons encore qu' Hippocrate de Chios et Théodore de Cyrène ont certainement tiré de l'argent de leur enseignement de la géométrie; la légende reste donc plausible sur la circonstance capitale du motif de la publication faite par les Pythagoriens. Quant à la date de cette publication, on ne peut guère la faire remonter plus haut que celle que j'ai indiquée, car elle doit, d'après ce que dit d'OEnopide Eudème dans Proclus, être postérieure aux écrits de cet ancien géomètre. Elle tomberait donc vers la fin des guerres civiles qui désolèrent la Grande Grèce pendant près de cinquante ans et peu avant la pacification qui, sous l'arbitrage des Achéens, permit aux exilés de rentrer dans leurs patrie, mais mit fin en même temps au rôle politique de l'association pythagorienne.

J'admets en effet, avec G.-J. Allman (Greek Geometry from Thales to Euclid dans Hermathena, Vol. V, p. 186—189), que la période des guerres civiles de la Grande Grèce a commencé peu après la ruine de Sybaris par les Crotoniates en 510 et que la fondation de Thurium en 444 sur l'emplacement de Sybaris en marque définitivement le terme. Il n'est certes pas à présumer que, pendant ces guerres, les mathématiciens de l'École de Pythagore aient fait faire des progrès sérieux à la science; mais il est assez croyable que pour se procurer des ressources, ils aient publié les travaux de leur Maître qui pouvaient trouver de l'écoulement soit en Sicile, soit dans la Grèce propre.

Maintenant qu'y a-t-il de vrai dans la tradition relative à la distinction entre les Acousmatiques et les Mathématiciens? Et tout d'abord est-il vraisemblable que les vrais pythagoriens aient porté ce dernier nom?

Un document authentique nous permet d'affirmer que, vers le commencement du IV° siècle, un de leurs groupes au moins était désigné par une expression analogue, οἱ περὶ τὰ μαθήματα, qui est employée également par Jamblique (V. P. 87, p. 188). Ce document, qui se réfère d'ailleurs clairement à des travaux déjà publiés, n'est autre que le début de l'Harmonique d'Archytas, conservé par Nicomaque et par Porphyre:

Καλῶς μοι δοκοῦντι τοὶ περὶ τὰ μαθήματα διαγνῶναι, κ. τ. ε.

A la vérité, dans les éditions et d'après un certain nombre de manuscrits, on supprime le dorique τοὶ = οἱ ou on le remplace par τὸ, et l'on sous-entend οἱ Πυθαγόρειοι comme sujet de la phrase. Mais ces leçons sont insoutenables, quand on lit dans le même fragment, deux lignes plus bas, περὶ γὰρ τᾶς τῶν ὅλων φύσιος καλῶς διαγνόντες. Du moment où il n'y a pas περὶ τῶν μαθημάτων, l'infinitif διαγνῶναι est évidemment employé comme intransitif.

Ce groupe de mathématiciens n'a certainement pas formé, dès l'origine, la totalité des disciples fidèles; à côté d'eux, la légende nous représente au V° siècle un groupe médical important (Jamblique, V. P. 266, p. 516), dont l'existence ne peut être contestée. Mais au IV° siècle, ce groupe ne subsiste plus; l'école médicale de Cos et celle de Cnide sont les seules en vogue; les mathématiciens existent toujours; cependant le groupe fidèle s'éteindra lui même vers la fin du siècle; ce sont eux qu' Aristoxène a connus (Jamblique, V. P. 251, p. 490) et dont il dit expressément que jusqu'à leur disparition, ils avaient gardé τὰ ἐξ ἀρχῆς ἤθη καὶ τὰ μαθήματα.

Cependant les orgies pythagoriennes se sont perpétuées même après eux et la tradition des formules symboliques n'est pas venue d'eux; pour ces formules, nous sommes toujours renvoyés aux Acousmatiques, quoiqu' en même temps les légendes néopythagoriciennes ajoutent qu'ils ne possédaient pas la véritable signification du symbolisme. C'est que pour les auteurs de ces légendes ce symbolisme, passablement insignifiant à nos yeux, cachait de profonds mystères qu'ils ne retrouvaient nullement dans les explications fournies par la tradition écrite. Mais en touts cas il paraît difficile de mettre en doute l'existence d'une secte pythagorienne,

que le groupe mathématique, dont Aristoxène a recueilli les traditions, qualifiait d'acousmatique et considérait comme hérétique. Les récits de Jamblique que nous examinons, doivent donc provenir d'Aristoxène et leur importance historique est dès lors incontestable.

J'ajoute, ce qui n'est pas moins capital et peut expliquer soit la persistance de la secte acousmatique, soit beaucoup de divergences sur les rites et le symbolisme attribués à Pythagore, que les mêmes récits nous présentent cette secte comme appartenant au parti politique opposé à celui des pythagoriens fidèles.

Il n'y a pas à s'arrêter à ce que Jamblique (V. P. 247, p. 282), cette fois probablement d'après Nicomaque, rapporte la mort dans un naufrage du révélateur de la construction du dodécaèdre inscrit dans la sphère, sans cette fois dire le nom de l'impie châtié par les dieux; ni à ce qu'il ajoute, que, d'après un autre récit, la révélation aurait porté sur la doctrine de l'irrationel et de l'incommensurable. La construction du dodécaèdre suppose en effet cette doctrine, et tout l'ensemble a dû être révélé d'un coup; d'autre part, d'après ce passage même, Hippasos doit avoir été στηλιτευθείς et le nom a pu être tu en conséquence dans un récit d'origine ancienne.

Le point évidemment singulier dans la légende est qu'elle rapporte le secret comme ayant porté sur des vérités exclusivement mathématiques; et si l'on cherche sur quoi aurait porté ce secret si généralement admis par la tradition, on ne voit pas, en dehors de ces vérités, ce qu'il aurait dû concerner. Le dogme de la métempsycose, par exemple, a été immédiatement public; supposer qu'il s'agisse du sens des rites symboliques, serait tomber dans l'erreur des néopythagoriciens au sujet de ces rites. Il y a bien un récit d'Hippobotos et de Néanthès sur un couple pythagorien torturé par Denys qui aurait voulu savoir le motif de l'abstention des fèves. Mais, même pour qui admettrait la vérité de ce conte, comme les vrais pythagoriens ne s'abstenaient nullement de fèves, il faudrait croire que les victimes du tyran étaient des acousmatiques et qu'ils n'ont rien avoué, parce qu'on leur demandait une chose qu'ils ignoraient. Enfin, quant au secret dont aurait

Un ... e caractère sacommencement ... croire qu'il était désigné par ... ne s'agit nullement employée ... ment, qui ... oliés, n' ... servé par ...

K... jolie légende (Jam... thagore jouant à Samos ... ux de sa science, qui ... ses concitoyens. Comment, A ... récits sur le secret pré...

de ... par ... agore ait tenu secrètes ni ses Mais ... une raison ou pour une autre. ... ement oral. Dès lors, pour ... accessibles à tous, son cours ... ses élèves devint d'autant plus ... avec plus de soin.

... de l'école, Alcméon par un écrit sur la nature. Il ... avec le maître, car il tend à Avec les liens très-étroits de ... ciples, toute publication per... ; mais, tant qu'il ne s'agissait ... are, comme la physique d'alors, ... violente; seulement, ceux qui ... enseignements du Maître dûrent ... vait en représenter fidèlement la ... lors à la transmettre oralement ... qu'au jour où elle se trouva telle... possible de continuer à observer

... mathématique la question était ... plus d'opinions plus ou moins ... à controverse et que Pythagore ... en grande partie à Anaximandre. ... ements que l'on peut faire entre ... celle de Parménide. Il s'agissait

de vérités indiscutables, dont la découverte était un titre de gloire aussi précieux à cette époque qu'il l'est de notre temps. Si donc Hippasos écrivit sur les plus hautes connaissances acquises au soin de l'École, s'il s'attribua des travaux peut-être faits en commun, et cela du vivant même de Pythagore, ce dernier dût en être vivement blessé et les sentiments qu'il éprouva furent probablement partagés par la majorité de ses élèves. Les discordes qui éclatèrent à ce sujet purent être le motif de sa retraite à Métaponte; mais elles s'envenimèrent de plus en plus à Crotone et y prirent un caractère politique.

Dans un des récits qui paraissent le plus dignes de foi sur ces dissensions, celui d'Apollonius (Jamblique, V. P. 254—264), à côté des rhéteurs Cylon et Ninon, dont le premier est d'ailleurs un disciple exclu, figurent, comme chefs du parti démocratique, précisément Hippasos, un Diodore (Dios?) et Théagès, qui est évidemment celui sous le nom duquel des fragments pythagoriques ont été conservés par Stobée. Ninon lit à l'agora un ἱερὸς λόγος (en vers) composé comme renfermant les préceptes de Pythagore et qui sert de base à ses accusations. C'est évidemment une autre forme de la tradition qui attribue (Diog. L., VIII, 7) à Hippasos un μυστικὸς λόγος, écrit comme par Pythagore, mais destiné à décrier le Maître. Cette seconde forme concorde avec la tradition qui lui attribue la fondation de la secte des acousmatiques, car ceux-ci tiraient sans doute leurs formules d'un tel écrit, dont les autres pythagoriens ne reconnaissaient pas l'authenticité.

En résumé, d'après ce récit d'Apollonius, qui paraît s'appuyer sur des documents historiques (ἐν τοῖς τῶν Κροτωνιατῶν ὑπομνήμασιν), les discordes civiles de la Grande Grèce auraient, à l'origine, beaucoup moins présenté le caractère d'une révolte populaire contre l'aristocratie pythagorisante, que d'une scission entre les membres de l'École, dont les uns favorisent la démocratie, dont les autres maintiennent les principes conservateurs. Pythagore s'est retiré à Métaponte, sans doute aux premiers symptômes où son autorité s'est trouvée compromise; un des principaux chefs du parti aristocratique est d'ailleurs ce Démocède dont Hérodote a raconté l'histoire, ce médecin fait prisonnier par les Perses, qui gagne la

faveur de Darius, parvient à s'échapper et épouse la fille de Milon de Crotone.

Les haines sont au reste représentées comme attirées par les exclusions que les pythagoriens ont prononcées et par des publications qu'ils désavouent. Est-ce émettre une conjecture trop hardie que de croire que la scission dans l'École a commencé au sujet de telles publications, même mathématiques, et de penser que l'obligation du secret, pour les pythagoriens fidèles, a résulté de ces publications même et des conséquences qu'elles ont entraînées?

Sans doute, il n'y a là qu'une conjecture; mais il est difficile de faire mieux en pareille matière. En tous cas, je crois avoir suffisamment établi que les principaux textes que j'ai examinés représentent une tradition fondée sur les faits eux-mêmes et que selon toute vraisemblance ils ne s'écartent pas de la source primitive.

V.

Schule der pyrrhoneischen Skeptiker.

Von

Eugen Pappenheim in Berlin.

G. Zumpt, über den Bestand d. phil. Schulen in Athen, 43. S. 4 schliesst mit Recht die (pyrrhoneischen) Skeptiker von derjenigen Philosophen aus, welche in Athen im dauernden Besitz einer Schule waren. Unbegründet dagegen ist seine Behauptung (ebnd.), dass diese Skeptiker überhaupt „nie zum wirklichen Bestande einer Schule gelangten." Die längere Dauer und Continuität der skeptischen Denkweise erhellt u. A. schon aus der Unterscheidung des Sextus Emp. zwischen „älteren" und „jüngeren" Skeptikern und aus seiner Mittheilung, dass letztere neben den von ihnen gefundenen Tropen die Tropen der „älteren" festhielten [1]; Sextus redet ferner ausdrücklich von seinem Lehramt und seinem Vorgänger darin [2]; vollends aber kann man gegenüber dem, wenn auch im Einzelnen nicht anstossfreien Berichte des Diogenes [3]) über die Diadochie der Schule und seinen Mittheilungen über die Anhänger und die Litteratur der Skepsis nicht daran zweifeln, dass der Pyrrhonismus mehrere Jahrhunderte hindurch in den Formen einer Schule bestanden habe.

Dann aber haben wir auch ein Recht nach der Stadt zu fragen, wo die Schule den Sitz hatte. Wenn man der Frage bis

[1]) hypot. I, 36. 164. 177.

[2]) hyp. III, 120. ἔνθα ὁ ὑφηγητὴς ὁ ἐμὸς διελέγετο, ἐνταῦθα ἐγὼ νῦν διαλέγομαι.

[3]) IX, 116, und vorher im Pyrrhon und Timon.

jetzt, soviel ich sehe, direkt noch nicht nachgegangen ist, so mag manchen Zumpts Wort abgehalten haben. Doch selbst L. Haas, de philosophorum scepticorum successionibus 1875 hat sie nicht näher ins Auge gefasst, wie ich glaube, weder überall zum Vortheil des dort behandelten Gegenstandes, noch der später im „Leben des Sextus Emp.“, 1882, versuchten Ermittelung des Ortes von Sextus' schriftstellerischer und Lehr-Thätigkeit. Hirzel, Untersuch. z. Ciceros philos. Schriften III, 2 hat sie gleichfalls nur gestreift.

Das Material zu ihrer Beantwortung ist freilich dürftig. Denn über den Lehrsitz nur eines der von Diog. genannten Schulführer besitzen wir eine direkte Mittheilung: Ainesidem lehrte in Alexandria[4]). Wo nun aber die späteren bis auf Sextus oder Saturninus? Wo die früheren? Wir werden, um es schon hier zu sagen, bei der Spärlichkeit der Daten, auf welche wir unsere Vermuthungen gründen müssen, nicht über den ganzen Zeitraum Auskunft erhalten; für den grössten Theil jedoch wird sich eine Antwort ergeben, welche, da sie von jener einen der bedeutendsten Männer der Schule betreffenden und unverdächtigen Nachricht ausgeht, den Anspruch auf Wahrscheinlichkeit wird erheben dürfen. Fragen wir zunächst nach dem Sitz der Schule vor Ainesidem.

Bevor Ainesidem die Πυρρωνίων λόγοι schrieb, war er Schüler der Akademie[5]). Er lebte also in Athen. Als er aber als Pyrrhoneer auftrat, that er es nicht in der Stadt der Philosophenschulen, auch nicht in Rom, obwohl er dort aus der Akademie her an einem Lucius Tubero einen durch Stellung und Bildung hervorragenden Freund hatte, sondern er ging eben nach Alexandria. Vielleicht wählte er dies nur, weil er hier die von ihm verlassene und wegen ihrer Wendung zum Dogmatismus bitter gehasste Akademie freier bekämpfen und die Errichtung einer echt skeptischen Schule ungehemmter unternehmen zu können hoffte; aber es könnte ihn auch die Thatsache bestimmt haben, dass hier, was in

4) Aristokles bei Euseb. praep. ev. XIV. 18. ἐχθὲς καὶ πρώην ἐν Ἀλεξανδρείᾳ τῇ κατ' Αἴγυπτον Αἰνησίδημός τις ἀναζωπυρεῖν ἤρξατο τὸν ὕθλον τοῦτον.

5) Phot. bibl. 212. Bkk. (169b 31) γράφει τοὺς λόγους Αἰνησίδημος προσφωνῶν αὐτοὺς τῶν ἐξ Ἀκαδημίας τινὶ συναιρεσιώτῃ Λευκίῳ Τοβέρωνι . . . .

Athen und Rom nicht der Fall war, eine kleine Gemeinschaft bestand, welche Pyrrhons Andenken und Verdienste in Ehren hielt[6]); denn es fehlt hierfür nicht an Anzeichen.

Es ist nämlich wahrscheinlich, dass schon Timon eine Zeit lang in Alexandria lebte[7]). Diog. sagt es zwar nicht ausdrücklich; aber seine Mittheilung IX 110 ἐγνώσθη δὲ καὶ Ἀντιγόνῳ τῷ βασιλεῖ καὶ Πτολεμαίῳ τῷ Φιλαδέλφῳ, ὡς αὐτὸς ἐν τοῖς ἰάμβοις αὐτῷ μαρτυρεῖ kann kaum anders verstanden werden, als dass T. der persönlichen Bekanntschaft dieser Fürsten sich rühmte, nicht etwa blos ihrer Bekanntschaft mit seinen Schriften oder seiner Denkart[8]); und wenn er nun hiernach auch Alexandria besucht haben muss, so stimmt es hierzu, dass sein Spott über die „im Museum wie in einem Vogelbauer sich mästenden bücherkratzenden Philosophen“ (Athen. I 22 d) den Eindruck persönlicher Anschauung macht, und dass nicht gar lange nach seinem Tode seine Sillen in Alexandria durch Sotion in einer Schrift besprochen werden[9]); vielleicht endlich stammt es aus spät in Alexandria fortlebenden Erinnerungen an seinen einstigen Aufenthalt und sein damaliges Auftreten, wenn Athenaeus, der ja soviel von ihm weiss, ihn noch zum Liebling eines seiner Tischgäste und zwar des Cynikers Kynulkos macht[10]).

Schwerlich aber wird der Mann, der sogar „fliehend Schüler zu erjagen“ verstand[11]), wenn er auf dem für die seltsamsten Denkweisen und für allen lustigen und übermüthigen Spott so empfäng-

---

[6]) Vgl. Hirzel a. O.; doch sehe ich nicht, warum die Pyrrhoneer „nach Timons Tode“ aus Athen nach Alexandria gegangen sein sollten.

[7]) Schon Schöll-Pinder, Gesch. d. gr. Litt. II, 41 und Parthey, d. alex. Museum, 1838, 113 nehmen es an, wie auch Haeser, Gesch. d. Medizin, 1853, 94 schon kurzweg von der „in Alex. sich entwickelnden skeptischen Philosophie“ spricht. Dagegen sagt Wachsmuth, de Timone Phliasio, 1859, 3 (ebenso Zeller III, 1, 482) nichts davon.

[8]) Das meint wohl Wachsmuth p. 6 mit ‚innotuit‘. Aber schon Ambrosius übersetzt: cognitus et carus fuit. — Ob es in Alexandria war, wo Timon den sogen. Alexandrinern Alexander Aetolus und Homer d. j. Argumente zu Tragödien verfasste (Diog. 113. Wachsm. 8.), ist nicht zu ermitteln

[9]) Zeller II, 2, 931.

[10]) IV, 160 d σὺ δέ μοι δοκεῖς, ὦ Κύνουλκε .. κατὰ τὸν σὸν Τίμωνα εἶναί μοι καλός .. 163 d ὁ Τίμων σου, ὦ Κύνουλκε —

[11]) Das rühmt ihm bei Diog. 112 sogar der Peripatetiker Hieronymus nach.

jetzt, ... [illegible] mons und als ...
manche ... [illegible] Beifall geblieben
de ... [illegible] der fürstlichen ...
nähe ... [illegible] Bemühungen [12], ...
des ... [illegible] mehr aber wird es ...
Se ... [illegible] die ihm verhassten
sch ... [illegible] und Spott zu geisseln.
ph ... [illegible] nun, meine ich, keinen
[illegible] Theil. Es sind obscure

üb ... [illegible] Keiner durch eine Schrift
[illegible] ... en Schriftsteller genannt:
[illegible] 9) bezeichnet sie als Ti-
[illegible] kein Interesse daran hatte.
[illegible] das fördert das Verständ-
[illegible] ler, Praylus, nach Diog. a. O.
[illegible] ssen Timons aus dem Alexan-
[illegible] wird [13]).
[illegible] ernahm Euphranor aus Seleucia
[illegible] nichts von ihm. Sein Nach-
[illegible] Auf diesen folgt Ptolemaeus
[illegible] dann Ainesidem. So berichtet

[illegible] Einmal, um die entgegen-
[illegible] Menodotus entlehnte Bemerkung
[illegible] keinen Schulnachfolger (διάδοχος)

[illegible] in Alexandria (vgl. die Karten
[illegible] Berl., 1872), da es nach Paus.
[illegible] nach dem Misanthropen, fehrt,
[illegible] wenngleich man andrerseits aus
[illegible] spätere Zeit den Timon [illegible] Diog.
[illegible] humani evectus [illegible]

[illegible] αὐτοῦ [illegible] Ἀλεξαν-
[illegible] Εὐφράνωρ Σελευκεὺς [illegible]

[illegible] gr. I, LXXVIII. [illegible]

hatte, weshalb die skeptische Doctrin nach ihm ruhte, bis Ptolemaeus sie wieder aufnahm[16]); ich werde auf den Werth dieser Aussage später zurückkommen. Eine Behauptung ähnlichen Sinnes, die des Aristokles, braucht bei der Gehässigkeit dieses Peripatetikers gegen die Skeptiker nicht wörtlich genommen zu werden; sie scheint nur zu besagen, es habe von den zünftigen dogmatischen Philosophen sich niemand um Pyrrhon und Timon gekümmert[17]). Für unsere Frage belangreicher aber ist eine Berücksichtigung der chronologischen Verhältnisse der von Diog. gegebenen Diadochie. Timon stirbt um 230[18]). Geben wir nun seinen Diadochen (mit Zeller III, 2, 8) eine Schulführung von durchschnittlich 25 Jahren, so würde der vierte, Heraklides um 155 auftreten, und dessen Nachfolger Ainesidem um 130. Diese Zeitverhältnisse sind nun aber aus verschiedenen Gründen verdächtigt worden; übereinstimmend findet man, dass Diog. zwischen Timon und Ainesidem zu wenig Diadochen genannt haben müssen[19]). Wenn wir nun, diesen Bedenken uns anschliessend, zwischen Timon und Heraklides eine Lücke von (nur) zwei Schulgenerationen annehmen, wodurch Heraklides zwischen die J. 90 u. 80 herunterrückte; und wenn wir ferner, nachdem die bisherigen Versuche, die Person dieses von Diog. nicht näher bezeichneten Mannes festzustellen, vergeblich gewesen sind[20]), auf Grund der bekannten Verwechselung der Namen Heraklides und Heraclitus[21]), die Vermuthung wagen, dass der Heraklides des Diog. mit dem von Cic. Acad. pr. II, 4, 11 besprochenen Heraclitus Tyrius identisch ist: so ergiebt sich uns **Alexandria** auch als Wohnsitz von **Ainesidems Lehrer**. Denn dort lebte Ciceros Heraclitus „schon eine Zeit lang“ (jam antea), bevor der Pro-

---

[16]) Diog. 115. τούτου διάδοχος, ὡς μὲν Μηνόδοτός φησι, γέγονεν οὐδείς, ἀλλὰ διέλιπεν ἡ ἀγωγὴ ἕως αὐτὴν Πτολεμαῖος ὁ Κυρηναῖος ἀνεκτήσατο (ἀνεκτίσατο?).

[17]) Euseb. XIV, 18. μηδενὸς δ' ἐπιστραφέντος αὐτῶν (Πύρρωνος καὶ Τίμωνος). Vgl. meine Abhandlung: d. Tropen d. gr. Skeptiker, Berlin, 1885, S. 16. — Aehnlich sagt Cic. de fin. II, 13 42 in Bezug auf Ariston und Pyrrhon: recte iam pridem contra eos desitum est disputari.

[18]) Zeller III, 1, 483.

[19]) Ritter, Gesch. d. Ph. IV. 282. Haas, scept. succ. 64. Zeller, III, 2, 2.

[20]) Zeller, III, 2, 3.

[21]) Vgl. z. B. Diels, dox. gr. 150. 343. 356.

quaestor L. Lucullus 87/86 in die Stadt kam; und da Heraclitus ein Gegner des Antiochus war und sogar von der unakademischen Haltung einer Schrift seines früheren Lehrers Philon befremdet wurde, so konnte er sich an den pyrrhoneischen, damals, vor Ainesidems Auftreten, in seiner Skepsis von der älteren Akademie (des Arkesilaos) wohl nicht wesentlich unterschiedenen Kreis, den er in Alexandria vorfand, angeschlossen und bei seiner hervorragenden, aus dem Unterricht des Clitomachus und Philon gewonnenen Kenntniss der akademischen Lehre später leicht an dessen Spitze gestellt haben. Er machte eben nur denselben Schulwechsel durch wie Ainesidem; und man könnte sogar vermuthen, dass er auf dessen Uebertritt aus der dogmatisch gewordenen Akademie in die skeptische Schule von Einfluss gewesen sei.

So fehlt es nicht an Anhaltpunkten für die Annahme, auch schon in der vorainesidemischen Zeit sei Alexandria Sitz der Schule gewesen.

Die vermuthlich gleichfalls unvollständige Liste der nachainesidemischen Diadochie beginnt mit drei Namen[22]), über welche für unsere Frage nichts zu ermitteln ist. Wir können nur negativ sagen: da die beiden letzteren mit Ainesidem an dem pyrrhoneischen Satze τὰ φαινόμενα μόνα festhielten[23]), so ist kein Grund anzunehmen, dass sie nicht auf seinem Lehrstuhl gefolgt wären.

Als Schüler des Antiochus (Anm. 22) nennt Diog. dann, während er die vorhergenannten drei durch οὗ (διήκουσε) aneinanderschliesst, in einem besonderen, mit τούτου δὲ beginnenden Satz: Μηνόδοτος ὁ Νικομηδεύς, ἰατρὸς ἐμπειρικός, und Θειωδᾶς Λαοδικεύς. Vielleicht ist diese von Diog. vermuthlich seiner Quelle entlehnte Fassung und ausdrückliche Bezeichnung des ersteren als Arztes der empirischen Schule, welcher, wie wir anderweitig erfahren, auch Theiodas angehörte[24]), nicht ohne Bedeutung. Aus Sextus'

[22]) Diog. 116. οὗ (Αἰνεσιδήμου διήκουσε) Ζεύξιππος ὁ πολίτης (Ἡλιουπολίτης?), οὗ Ζεῦξις ὁ γωνιόπους, οὗ Ἀντίοχος Λαοδικεὺς ἀπὸ Λύκου·

[23]) Diog. 106. Αἰνεσίδημος . . οὐδέν φησιν ὁρίζειν τὸν Πύρρωνα δογματικῶς διὰ τὴν ἀντιλογίαν, τοῖς δὲ φαινομένοις ἀκολουθεῖν . . . ἀλλὰ καὶ Ζεῦξις ὁ Αἰνεσιδήμου γνώριμος ἐν τῷ περὶ διττῶν λόγων καὶ Ἀντίοχος ὁ Λαοδικεὺς . . τιθέασι τὰ φαινόμενα μόνα.

[24]) Zeller III, 2, 6.

Menodotus[26]) für seine
...nd gemacht und die Zu-
...nung der skeptischen Schule
...nommen zu haben. Eine Be-
... würden wir in der Mittheilung des
...n, wenn, wie Fabricius conjicirte, neben
...der wäre, welcher, augenscheinlich im
... akademischen Skeptiker, Platons Skepticis-
...ndere Bestätigung aber scheint deutlich in der
...hauptung Menodots zu liegen, dass Timon kei-
...nfolger gehabt habe. Sie wandte sich gegen die
... und hatte die Tendenz, diesen die Berufung auf ein
...schichtlich überkommenes Recht auf die Schulführung ab-
...neiden; ja, wenn der sonst nirgends erwähnte Ptolemaeus
... Cyrene, welchem Men. die Wiederbelebung der Schule zu-
...rieb, selbst schon ein Empiriker gewesen sein sollte, so wollte
... sogar das Anrecht der Empiriker seit dem Auftreten dieses
Mannes erweisen. Und wenn nun die Schule vor Menodot, unter
den Pyrrhoneern, in Alexandria ihren Sitz hatte, so ist nichts na-
türlicher, als dass er, als er nach ihrer Verdrängung die Führung
übernahm, sie dort weiterführte; man möchte auch glauben, dass
er die Befestigung des Ansehens auch seiner medicinischen Schule,

---

25) Haas 72. Zeller III, 2, 4.

26) Haas 74. Zeller 2, 6.

27) — κατὰ Μηνόδοτον καὶ Αἰνησίδημον — Vgl. über die Conjectur m. Ab-

falls sie ihm mit Recht nachgerühmt wird[28]), und welche ihm dann vielleicht grade durch seine Stellung in der skeptischen Schule gelang, in jener Zeit in keiner anderen Stadt eher habe erreichen können[29]).

Auf Menodotus folgte Herodotus aus Tarsus (Diog. 116). Er lebte vielleicht eine Zeit lang in Rom[30]); doch sagt uns niemand, wo er lehrte. Ich werde auf ihn noch zurückkommen müssen.

Hierauf endlich übernahm Sextus die Schule. Aus seinen Schriften[31]) kann man nun wohl entnehmen, dass er auch in Alexandria gelebt, andererseits aber auch, dass er zu einer bestimmten Zeit seinen Lehrsitz dort nicht gehabt hat. Denn die Hypotyposen, welche man, weil er darin III, 120 von seiner gleichzeitigen Schulführung spricht[32]), als Niederschrift von Schulvorträgen ansehen muss, erwähnen III, 221 Alexandria wie eine von seinem gegenwärtigen Aufenthaltsort verschiedene Stadt[33]). Und dasselbe gilt von Athen. Auch dort hat S. gelebt; doch hat er die Hypotyposen auch dort nicht (und wohl erst später) vorgetragen (II, 98)[34]). Nach den Hypotyposen also müssen wir urtheilen, dass die Stadt, in welcher er lehrte, weder Alexandria noch Athen gewesen sei; und dasselbe muss von seinem Lehrer Herodot gelten, auf dessen Platze er, wie er sagt, bei diesen Vorträgen steht. Da nun die Schule vorher, und zwar vermuthlich noch

---

[28]) Galen, XIV. 683. τῆς δὲ ἐμπειρικῆς προέστησεν . . . μεθ' οὓς Μηνόδοτος καὶ Σέξτος, οἳ καὶ ἀκριβῶς ἐκράτυναν αὐτήν.

[29]) Auch Haeser 96 scheint Menodots Thätigkeit dorthin zu versetzen. Wo Rosenbaum, Gesch. d. Arzneikunde 1846. I, 597 sich ihn denkt, sagt er nicht.

[30]) Vgl. Lebensverhältnisse des S. E. Anm. 30. Zeller III, 2, 39.

[31]) Phys. II, 15. 95. In den Lebensverhältnissen Anm. 26 schloss ich es aus mehr Stellen; doch vgl. Zeller III, 2, 39. Haas, Leben d. Sext. Emp. S. 13. Schon Marsilius Cagnatus (bei Fabricius) nahm es an; Fabr. jedoch bezweifelt es.

[32]) τίς γὰρ ἄν, φασί, λέξει μὴ εἶναι τόπον . . . βλέπων τε ὅτι ἔνθα ὁ ὑφηγητὴς ὁ ἐμὸς διελέγετο, ἐνταῦθα ἐγὼ νῦν διαλέγομαι.

[33]) αἴλουρον ἐν Ἀλεξανδρείᾳ τῷ Ὥρῳ θύουσι, καὶ Θέτιδι σίλφην· ὃ παρ' ἡμῖν οὐκ ἂν ποιήσειέ τις.

[34]) πρὸς καιρὸν δὲ ἄδηλα . . ὡς ἐμοὶ νῦν ἡ τῶν Ἀθηναίων πόλις. Vgl. adv. Log. II, 145. Haas 14. Zeller a. O.

unter Menodotus in Alexandria war, so hat — wenn Diog. recht berichtet, dass Herodotus dessen Nachfolger war — unter diesem eine Verlegung stattgefunden; doch erfahren wir nicht, wohin.

Aber wir müssen auch S.' andere Schriften berücksichtigen. Von diesen kann die adv. Gramm. wegen 213 und 246, ebenso wie die Hypotyposen, weder in Alexandria noch in Athen geschrieben sein[35]); dagegen weist die adv. Phys. deutlich auf Alexandria als Ort der Abfassung hin, weil sie II, 15 u. 95 diese Stadt wie das nächstliegende Beispiel für eine Ortsbezeichnung nennt[36]). Nun entsteht für uns aber die Frage, ob diese beiden Schriften und die Werke: adv. Math. und adv. Dogm., deren Theile sie sind, etwas mit Sextus' Lehrthätigkeit zu thun haben. Dem Wortlaute nach, nicht; denn S. erwähnt sie darin nirgends. Er könnte also adv. Phys. und vielleicht das ganze Werk adv. Dogm. in Alexandria verfasst haben, vorher oder später als er im Lehramt stand und die Hypotyposen vortrug; adv. Gramm. aber oder überhaupt adv. Math. gleichzeitig neben jener Lehrthätigkeit. Sind diese beiden Werke also nicht aus Lehrvorträgen entstanden, so brauchen wir ihretwegen das obige Resultat über seinen Lehrsitz nicht zu ändern.

Indes ist es, trotz der fehlenden Andeutung, doch unwahrscheinlich, dass S. nicht auch in diesen Werken Lehrvorträge niedergeschrieben haben sollte. Warum sollte er sich als Lehrer auf die augenscheinlich für die Neulinge berechnete Skizze der skeptischen Denkart, die Hypotyposen, beschränkt, warum den Vorgeschritteneren nicht gelehrtere und tiefergehende Erörterungen, wie besonders die adv. Dogm., geboten haben? Man könnte einwenden, die spätere Zeit kenne Sextus, wie es scheint, nur aus den Hypotyposen (unten S. 47); deren grössere Publicität spreche also dafür, dass nur diese in mündlichem Vortrag vor einen grösseren Kreis gelangt seien. Allein diese Differenz liesse sich auch

---

[35]) 213. οὐδὲν γὰρ ἀσύνηθες εἶχεν ἡ οὗτος λέξις, ὡς ἡ παρὰ τοῖς Ἀλεξανδρεῦσιν ἐλήλυθαν καὶ ἀπελήλυθαν. 246. τὸ ὑφ' ἡμῶν καλούμενον ὑποπόδιον Ἀθηναῖοι . . χελωνίδα καλοῦσιν.

[36]) 15. ὅτι μὲν γὰρ λέγομεν ἀφελῶς ἐν Ἀλεξανδρείᾳ εἶναί τινα καὶ ἐν γυμνασίῳ καὶ ἐν τῇ σχολῇ, ὁμόλογον. 95. ὡς ὅταν λέγωμέν τινα ἐν Ἀλεξανδρείᾳ εἶναι.

daraus erklären, dass die Hypotyposen durch ihre Kürze und ihre vielseitigere Darstellung des Stoffes, da der Inhalt ihres ersten Buches bekanntlich in den anderen Werken nicht mehr wiederkehrt, nicht blos einen grösseren Hörer-, sondern später auch einen grösseren Leserkreis hatten.

Sehen wir nun also auch adv. Dogm. und adv. Math. als aus Lehrvorträgen entstanden an und zwar so, dass sie unmittelbar vor oder nach dem mündlichen Vortrage, also am Orte des Lehramts, niedergeschrieben seien, so müssen wir das obige Resultat dahin ergänzen: ausserhalb Alexandrias lehrte S. die Hypotyposen und adv. Mathem.; er lehrte aber auch in Alexandria, nämlich adv. Dogm.

Wie ist dann nun aber das Zeitverhältniss dieser beiden Lehrsitze zu denken? Wenn S. die drei Gruppen von Lehrvorträgen zeitlich in der Folge gehalten haben sollte, in welche J. Becker sie auf Grund der Vor- und Rückverweisungen und der Anfänge und Schlussclauseln der Schriften mit Recht gebracht hat[37]), so lehrte er zuerst ausserhalb Alexandrias (die Hypotyposen), dann in Alexandria (adv. Dogm.), endlich wieder ausserhalb (adv. Math.); wobei es fraglich bliebe, ob er an denselben Ort zurückkehrte, wo er zuerst gelehrt hatte, oder nicht. Unter jener Voraussetzung also müssen wir annehmen, S. habe seinen Lehrsitz zweimal gewechselt.

Anders, wenn die uns vorliegende Redaktion der Schriften für die Zeit des mündlichen Vortrags und der Niederschrift nicht massgebend zu sein brauchte. Dann könnte die Lehrthätigkeit in Alexandria der anderen vorausgehen oder ihr nachfolgen; im ersteren Fall hätte Sextus in Alexandria gelehrt, obwohl sein Lehrer schon den Lehrsitz anderswohin verlegt hatte, und hätte erst später den Lehrstuhl ausserhalb übernommen; im letzteren hätte er,

---

[37]) Vgl. hierzu m. Abhdl. de S. E. librorum numero et ordine. Berol. 1874. p. 15. Doch halte ich auch nach den Bemerkungen von Zeller III, 2, 41 und Haas, Schriften d. S. E. 1883. S. 12 die Entstehungsfolge noch nicht für gesichert; insbesondere möchte ich die hypot., trotzdem sie von S. bei der Redaktion an die Spitze gestellt sind, noch immer der Zeit nach wenigstens hinter adv. dogm. setzen. Vgl. die Tropen S. 18, 3.

nachdem sein Lehrer und er ausserhalb gelehrt hatten, die Schule nach Alexandria zurückverlegt. Ich halte keinen dieser beiden Fälle für undenkbar, den zweiten aber allerdings für erklärlicher als den ersten: Sextus wäre dann nach der für eine philosophische Schule vorzugsweise geeigneten Stadt, und zumal die seinige dort schon Jahrhunderte hindurch bestanden hatte, zurückgekehrt, als die Umstände, welche die Auswanderung veranlasst hatten, von ihm nicht mehr gefürchtet wurden. Dann wäre also die Schule dort, wo sie entstanden, auch erloschen.

Aber mögen wir nun über den nächsten Zweck der beiden anderen Werke und über ihre Zeitfolge so oder so denken: schon die Hypotyposen zwangen uns eine Verlegung der Schule aus Alexandria anzunehmen. Die Veranlassung dazu glaube ich, da eine Auswanderung aus politischen Gründen, wie früher unter Ptolemaeus Euergetes II, nicht anzunehmen ist, in einem Schulstreit zu sehen. Wir erfahren nämlich von einem solchen aus Sext. hyp. I, 209—241[38]); es ist ein Streit um den Besitz der echten Skepsis, in dem nicht weniger als vier Parteien sich gegenüberstanden. Denn nicht blos die empirischen Aerzte, sondern auch die Akademiker und ferner eine heraklitische, unter dem Namen οἱ περὶ τὸν Αἰνησίδημον (καθ' Ἡράκλειτον) aufgetretene Secte, welche den Heraklitismus für die nothwendige Consequenz und die Vollendung des durch Ainesidem geltend gemachten pyrrhoneischen Standpunktes erklärte, erhoben noch ausser den Pyrrhoneern jenen Anspruch; beiläufig ein Umstand, der, wenn anders er sich zutrug, im zweiten nachchr. Jahrh. nirgends leichter, ja vielleicht nirgends wo anders als in Alexandria zu denken ist und daher unserer Annahme über den Sitz der Schule zur Bestätigung dient. Andererseits erhält die Vermuthung, jener Streit habe die Verlegung der Schule veranlasst, eine Bestätigung in dem Umstande, dass es nach

[38]) Dass ich in diesem Abschnitt einen polemischen Excurs gegen Zeitgenossen sehe, habe ich schon i. d. Abh. die Tropen S. 24 angedeutet; die Begründung, insbesondere auch für die Auffassung, dass S. 210—212 gegen ainesidimisierende Herakliteer, nicht gegen Ainesidem selbst polemisiere, wodurch ich der erst durch Diels dox. gr. 211 und Zeller III, 2, 33f. erschütterten Annahme von Ainesidems Heraklitismus ihre Hauptstütze zu entziehen hoffe, muss ich mir für eine andere Stelle vorbehalten.

unserer Ermittelung Herodotus war, der sie ausführte. Denn während Menodotus Empiriker ist, gehört Herodotus, wenn anders wir ihn mit dem von Galen öfters erwähnten Arzte dieses Namens für identisch halten dürfen[39]), zu der die Empiriker bekämpfenden pneumatischen Schule. Wenn also Herodotus ausserhalb Alexandrias eine skeptische Schule eröffnete, so that er es, um die Skepsis aus der ihr durch Menodotus aufgedrängten Abhängigkeit von der Empirie zur Selbständigkeit zurückzuführen — ein Zweck, der gewiss leichter als jeder andere jenen Schritt erklären würde.

So unbekannt uns nun aber das weitere Schicksal der alexandrinischen Schule ist, ebenso wenig kennen wir den Neusitz der Schule. Doch werden wir ihn nur im Osten suchen dürfen.

Denn an Rom zu denken, wo L. Haas (Leben des S. E. 14) Sextus mit den Hypotyposen seine öffentliche Lehrthätigkeit und Schriftstellerei beginnen lassen will, verbietet doch alles. Hier hatte einst Cicero, vielleicht noch nachdem er von Ainesidems alexandrinischem Auftreten gehört, den Pyrrhonismus mit Vorliebe todt gesagt[40]), hier sogar noch Seneca ihn für längst erloschen erklärt[41]); mit billigem Witz hatte Epiktet, der Erste, wie es scheint, der die Kunde von der neben der akademischen Skepsis noch lebenden pyrrhoneischen dahin brachte, jene wie diese verspottet[42]); erst Favorin suchte mit Kenntniss und Sympathie die Leser des Griechischen in Rom in die Streitfragen der Akademiker und Pyrrhoneer und in die von Ainesidem begründeten Tropen einzuführen, und die Verehrung für jenen bestimmte Gellius, in seinem Werke auch davon kurz Erwähnung zu thun[43]). Dass also dieser an sich so unempfängliche und so wenig vorbereitete Boden die Pyrrhoneer angelockt, dass sie noch überdies das Verlangen oder auch nur den Muth empfunden haben sollten, hier mit der durch

---

[39]) Lebensverhältnisse des S. E. Anm. 30. Haas, scept. succ. 77. Zeller, III, 2, 6.

[40]) de off. I, 2. de or. III, 17, 62. Tusc. V, 30, 85. fin. II, 11, 35. 13, 42. V, 8, 23.

[41]) nat. qu. VII, 32, 2. quis est qui tradat praecepta Pyrrhonis?

[42]) Diss. I, 27, 2. 15. II, 20.

[43]) Zeller, III, 2, 64 f. m. Abh. die Tropen S. 17.

langjährige kaiserliche Gunst befestigten Stoa sich zu messen, ist wenig wahrscheinlich. Und man kann auch nicht sagen, dass Sextus „sich um die Gunst Roms zu bewerben" (Haas 21) verstanden hätte. Ausser dem Kaiser Tiberius in einer augenscheinlich den Paradoxographen entlehnten Notiz (hyp. I, 84) nennt er keinen Römer, insbesondere auch keinen Philosophen (nicht einmal Favorin) oder Redner; er kennt auch, obwohl Aehnlichkeiten mit Lucrez, Cicero, Quintilian, Gellius u. A. den Anschein erwecken, weder diese noch andere römische Autoren; kurz, er hätte so lange in Rom gelebt und öffentlich gelehrt, ohne die Römer beachten zu wollen und, was noch auffallender ist, ohne von ihnen beachtet und gekannt zu werden: denn wie Ainesidems Name, so ist, soviel ich sehe, auch der des Sextus Empiricus der römischen Litteratur für alle Zeit unbekannt geblieben[44]).

Im Osten dagegen spricht die griechische Litteratur noch Jahrhunderte lang, wenn auch nicht von Ainesidem, doch von Pyrrhon und Sextus. Der Dogmatismus, der philosophische wie der kirchliche, klagt sie gern an, dass sie Widerspruchslust und Zweifelsucht nähren. Sextus' Hypotyposen sind wohlgekannt; vielleicht schöpft vorzugsweise aus ihnen jene Zeit, was sie von der Skepsis, insbesondere auch, was sie von den Tropen weis. Sicherlich sind es die Schulen der Sophisten, welche diese Lehre als ein Stück ihres philosophischen Unterrichts lebendig erhalten. Besonders ist dies in Athen der Fall. Dort aber hatte man auch schon in der Zeit, wo die Schule noch in Alexandria war, die pyrrhoneische Skepsis zu beachten angefangen; und man würde daher, wenn es nicht Sext. hyp. II, 98 verböte[45]), nicht ohne Grund

---

[44]) Auch aus Hippolytus' Wohnsitz ist für den des Sextus nichts zu folgern (gegen Haas, Leben des S. E. 19); vgl. über die Ungewissheit des ersteren Neander, Gesch. d. chr. Kirche I, 3, 1148. Gieseler, Kirchengesch. I, 274. — Für wenig wahrscheinlich halte ich auch Haas' Annahme S. 15, S. brauche in seinen Entgegensetzungen oft ἡμεῖς = Ῥωμαῖοι; vgl. vorläufig Gramm. 246. 247, und mit hyp. I, 152 und III, 214 dieselben Beispiele bei Diog. IX, 83, wo Ἕλληνες den einen Gegensatz bildet.

[45]) Denn Sextus' Wort (hyp. I, 65), die Stoiker seien „gegenwärtig" unter den Dogmatikern die Hauptgegner der Skepsis, würde für jene Zeit auch noch auf Athen passen.

vermuthen, kein anderer Ort als seine einstige Geburtsstätte Athen sei es gewesen, wohin der Pyrrhonismus sich wandte, als er den Sitz in Alexandria aufgab.

Augenscheinlich in Athen nämlich hatte Favorin[46]), etwa um 120 n. Chr., seine Kenntniss des Pyrrhonismus erworben. Ebendort war es wohl, wo im Anfang des 3. Jahrh., also in der Zeit, als die Schule schon Alexandria verlassen hatte, Philostratus der ältere, sichtlich nicht ohne selbst einige Kenntniss vom Pyrrhonismus zu haben, Favorins λόγοι Πυρρώνειοι lobt[47]). Wenn dann später der Sophist Himerius an dem Proconsul Griechenlands Hermogenes nicht zu rühmen unterlässt, dass seine (vielleicht gleichfalls in Athen erworbene) vielseitige Kenntniss der Philosophie auch Πύρρωνος τρόποι umfasse, welche dieser jedoch, weil sie die Quelle des menschlichen Streites seien, nur als παρόψημα τῆς ἄλλης φιλοσοφίας schätze[48]), so bezeichnet er damit augenscheinlich die Auffassung, welche er selbst in der Schule, die er um 360 n. Chr. in Athen hielt, vortrug. Und darum möchte man vermuthen, dass zwei in Gesinnung und Schicksal sehr verschiedene Männer jener Zeit, welche auch seine Schüler gewesen waren, ihm ihre Kenntniss und ihr Urtheil über Pyrrhon verdanken: Kaiser Julian, der die heidnischen Priester vor Pyrrhon wie vor Epikur warnt und sich freut, dass die Götter deren Werke schon beinahe vernichtet haben[49]), und der Nazianzener Gregor, der wiederholt die λαβύρινθοι und

---

[46]) Er lebte in Athen, Zeller III, 2, 64. — Wo Epiktet oder schon Musonius von den Pyrrhoneern hatte reden hören, ist nicht zu bestimmen.

[47]) Vit. Sophist. I, 8, 6. — καὶ πολλῷ μᾶλλον (γνησίους τ' ἀποφαινόμεθα καὶ εὖ ξυγκειμένους) τοὺς φιλοσοφουμένους αὐτῷ τῶν λόγων, ὧν ἄριστοι οἱ Πυρρώνειοι. τοὺς γὰρ Πυρρωνείους ἐφεκτικοὺς ὄντας οὐκ ἀφαιρεῖται καὶ τὸ δικάζειν δύνασθαι. Er lehrte eine Zeit lang in Athen, Westermann, Biograph. p. 458 (Zeller III, 2, 150.).

[48]) orat. in Hermog. XIV, 24. τοὺς δὲ Πύρρωνος τρόπους καὶ τὴν ἐκεῖθεν ἔριν παρὰ τοῖς πᾶσιν ἀνθήσασαν οὐχ ὡς μέγα τι σπούδασμα, οἷον δέ τι παρόψημα τῆς ἄλλης φιλοσοφίας εἶναι νομίζων, μετέρχεται.

[49]) Julian. ed. Hertl. 1875. I, 385f. — Die Anthol. Pal. 7, 576 hat ein Epigramm auf Pyrrhon, das in der Fabr.-Ausgabe des Sextus nach Gent. Herveti praef. kurzweg als Ἰουλιανοῦ bezeichnet, sonst aber dem ägyptischen Präfecten J. zugetheilt wird. Dem höhnenden Schlusse nach: σκέψιν ἔπαυσε τάφος (worüber Jacobs) könnte es dem Imperator angehören, von dem die Anthol. auch einige andere Epigramme enthält.

πλοκαὶ Πυρρωνίων, die Σέξτοι καὶ Πύρρωνες καὶ ἡ ἀντίθετος γλῶσσα als Unheilsquelle für die Kirche beklagt[50])!

Galen kennt die pyrrhoneischen Skeptiker aus Favorins Schriften[51]); ob auch aus Alexandria, wo die Schule noch bestand, als er um 150 n. Chr. dort studirte[52]), wissen wir nicht. Andere aber scheinen sogar noch in später Zeit dort die ἐφεκτικὴ καλουμένη ἐμπειρία mit der Kunst, κατά τε Πύρρωνα καὶ Σέξτον τὰς ἀποκρίσεις ποιεῖσθαι, kennen gelernt zu haben; so der Historiker Agathias, der um 550 dort studirte, und vielleicht auch Uranius aus Apamea in Syrien, der, nach Agathias' Mittheilung, freilich nur soviel davon verstand, um Andere zu täuschen[53]).

Endlich will ich noch zwei sicherlich gleichfalls dem Osten angehörige Autoren erwähnen, welche Sextus' Hypotyposen, doch ohne den Namen des Verfassers, kennen. Der eine ist der Scho-

---

50) Carmin. I, 2, 10, 47. 206. II, 1, 12, 303. Orat. 21, 13. 32, 25. in: Patrolog. graec., Paris. 1857, Bd. 35 ff. Dass Gr. die Πύρρωνος πλοκαί aus Sextus' Hypotyposen kennt, bemerkt schon Tollius, Itinerar. Ital. 1696, p. 32. — Neander II, 1, 80 f. nennt zwar Himerius nicht unter Julians Lehrern; aber vgl. über das Verhältnis beider die Stellen bei Himerius in Ind. der Didotschen Ausg., Eunap. vit. Himer., auch Westermann p. 341. Als Gregors Lehrer nennt den Himerius die Vita S. Greg., Patrol. gr. 35, 170; vgl. auch 36, 751 a. — Gr. war auch in Alexandria (Patrol. 35, 247. 165), doch hat er die λογικὰς ἀποδείξεις καὶ ἀντιθέσεις καὶ τὰ παλαίσματα (d. i. die pyrrhoneischen), ἣν δὴ διαλεκτικὴν ὀνομάζουσιν (orat. 43, 23) mit seinem Freunde Basilius, nach dem Zusammenhang jener Rede, sich wohl erst in Athen angeeignet. — Ein anderer gemeinsamer Lehrer, bei dem J. und Gr. Pyrrhon kennen lernen konnten, war Libanius; vgl. Neander a. O. mit Greg. epist. 236 (Patrol. 37, 380). — Wie Gr. akademische oder pyrrhoneische Gesichtspunkte zu benutzen weiss, sieht man z. B. aus Orat. 22, 6. vgl. Sext. hyp. I, 118.

51) Galen. de opt. doctr. 2. 3. (I, 42. 48. K.). Er nennt sie gern mit den Akademikern zusammen, a. O. und π. ψυχῆς ἁμαρτ. 1. (V, 60. K.). Doch scheint er sie für die schlimmeren Zweifler zu halten, vgl. de propr. libr. 11 (XIX, 40) und spricht daher auch von Ἀκαδημιακοί τε καὶ (ἢ) Σκεπτικοί, π. ψυχ. ἁμαρτ. 5. 6. (V, 92. 94.). Eine nähere Unterscheidung giebt er nicht. — Wenn er de opt. doctr. 1. vgl. 5. sagt, die „jüngeren Akademiker“ bestritten, dass die Sonne καταληπτός sei, so hängt das augenscheinlich mit den Bedenken über Grösse und Bewegung der Sonne zusammen, welche, wie schon Cic. Ac. 26, 82, die akademisch gefärbte Darstellung der Tropen bei Diog. IX, 82. 85. 86. zur Sprache bringt.

52) Kühn I, p. XXVI (Zeller III, 1, 823).

53) Agath. hist. II, 29. Nieb. Ueber seine Studienzeit in Alexandria s. die Vita VIII. (Ueber Uranius s. auch Phot. bibl. 342 b 12.)

liast zu Lucians Icarom. 25 (Reitz II, 782), der auf Grund der Hypotyposen Lucians Vermischung der Akademie mit Pyrrhon tadelt; der andere der dem VIII. Jahrh. angehörige Cosmas aus Jerusalem[54]), welcher in seinem Commentar zu Gregor aus Nazianz dessen Ausdruck πλοκαὶ Πυρρωνίων durch eine allerdings fehlerhafte Inhaltsangabe der Hypotyposen erläutert. Er beginnt: Λέγονταί τινες Πυρρώνιοι ὑποτυπώσεις περὶ τῆς σκέψεως, οἷον περὶ τῶν λόγων τῆς σκέψεως ὀνομαστιῶν αὐτῆς καὶ ἐννοιῶν καὶ ἀρχῶν αὐτῆς, und führt dann fast durchweg fort mit den Kapitelüberschriften, wie Fabricius sie nach den Handschriften gegeben hat. Er schliesst mit einigen, zum Theil verworrenen Sätzen aus hyp. I. 3. 4. 7. 8[55]).

Ich komme zum Schluss. In einer uns unbekannten Stadt des Ostens, so müssen wir sagen, falls wir eine Zurückführung nach Alexandria durch Sextus (s. oben) nicht annehmen wollen, hat die Schule ihre zweite und letzte Stätte aufgeschlagen. Doch werden wir eine Bestimmung hinzufügen dürfen. Sextus verwertet bekanntlich eine ebenso reiche wie seltene Litteratur: wollen wir nun nicht glauben, dass er sie seiner eigenen Bibliothek verdanke, auch nicht, dass er die Fülle dieser litterarischen Excerpte, für seinen künftigen Zweck ausgewählt, aus Alexandria mit sich herausgetragen habe, so werden wir sagen müssen: die skeptische Schule hatte auch nach Alexandria ihren Sitz in einem der an litterarischen Schätzen reichen östlichen Centren hellenischen Lebens: dort feierte sie unter Sextus ihre litterarische Blüthe und dort ist sie, gleich nach ihm oder nach seinem Schüler Saturninus, also etwa 50 Jahre nach der Uebersiedelung erloschen.

54) [illegible]

55) [illegible] Hypa- [illegible] ganz sinnlos [illegible] καὶ ἄλλους [illegible] u. s. w. [illegible] hist. [illegible] Paragraphen

VI.

Zur Genesis des Occasionalismus.

Von

Ludwig Stein in Zürich.

Arnold Geulincx gilt gemeiniglich als der erste und hervorragendste Vertreter der occasionalistischen Lehre [1]). Die nachfolgende Untersuchung will den Nachweis führen, dass Geulincx wohl der hervorragendste, jedoch keineswegs der erste Occasionalist im engeren Sinne gewesen ist.

Unter Occasionalismus in engerem Sinne verstehe ich nämlich jene Richtung innerhalb der Schule Descartes', die jeden einzelnen Willensact des Menschen nur als göttliche Gelegenheitsursache gelten lassen wollte. So oft die Seele durch einen Willensact auf den Körper wirkt, oder umgekehrt ein physischer Vorgang auf die Seele bestimmend einwirkt, soll jedesmal ein unmittelbares Eingreifen göttlicher Vermittlung zwischen den einander ausschliessenden Substanzen des Denkens und der Ausdehnung platzgreifen. Der Name Occasionalismus, von occasio

---

[1]) Vgl. E. Pfleiderer, A. Geulincx als Hauptvertreter der occasionalistischen Metaphysik und Ethik, Tübingen 1882. Auch in der neuesten Schrift über Geulincx (V. van der Haeghen, Geulincx, Gent 1886) gilt derselbe als der eigentliche Träger und erste Verkünder des Occasionalismus, während die Bedeutung Cordemoy's zu Gunsten Geulincx' sehr mit Unrecht herabgedrückt wird. In seiner Besprechung der soeben citirten Schrift (Philos. Monatsh. XIII, Heft 9, S. 595—99) gibt Prof. Eucken interessante Aufschlüsse über den allmäligen Umschlag der öffentlichen Meinung der Philosophen zu Gunsten Geulincx. Euckens Auffassung der philosophischen Stellung Geulincx' nähert sich der von mir zu entwickelnden.

herrührend, hat eben nur dann eine Berechtigung, wenn an ein jedesmaliges unmittelbares Eingreifen der Gottheit gedacht wird.

Allerdings wird diese Bezeichnung in wenig zutreffender Weise auch auf jene philosophische Richtung ausgedehnt, welche die gegenseitige Einwirkung von Leib und Seele auf einen göttlichen Urwillensact zurückführt. Danach ist das Verhältniss der einander ausschliessenden Substanzen des Denkens und der Ausdehnung beim Menschen durch einen willkürlichen Willensentschluss der Gottheit so geregelt, dass ein ständiger gegenseitiger influxus stattfindet. Gott wäre demnach bei den einzelnen Wechselwirkungen zwischen Leib und Seele nicht unmittelbar veranlassende, sondern nur mittelbare Ursache, sofern er bei der Schöpfung diese Wechselwirkung zum Gesetz erhoben hat.

Diese ältere Fassung der occasionalistischen Lösung jenes offen gelassenen Cartesianischen Problems, wie bei der einander völlig ausschliessenden Natur der Substanzen Denken und Ausdehnung doch beim Menschen offenbar eine intime Wechselwirkung beider stattfinden könne[2]), schliesst sich noch eng an den Lösungsversuch Descartes' an. Denn Descartes suchte bekanntlich diesem Dilemma dadurch zu entgehen, dass er den Menschen gleichsam als eine Substanz für sich, als eine unio substantialis betrachtete, weil er sich aus den (in Beziehung auf Gott) unvollkommenen Substanzen (substantiae incompletae) Denken und Ausdehnung zusammensetzt[3]). Das Mittelglied zwischen Leib und Seele sollen die Leidenschaften bilden. Hatte sich Descartes dadurch bereits in Inconsequenzen verstrickt, dass er überhaupt beim Menschen eine Vereinigung dieser beiden einander ausschliessenden Substanzen angenommen hat, so beging er vollends eine handgreifliche Inconsequenz, wenn er gar die unausgedehnte Seele lokalisirt und ihr, neben ihrer Verbreitung durch den ganzen Kör-

---

[2]) Denken und Ausdehnung sind bekanntlich nach Descartes toto genere verschieden, so dass gar keine Gemeinsamkeit, keinerlei Beziehungspunkte zwischen beiden vorhanden sein sollen, vgl. Princip. philos. I, 51 f.; Resp. ad Obj. III und Resp. ad sec. Obj. def. X.

[3]) Vgl. Medit. VI; Resp, ad Object IV, sowie die von P. Natorp Descartes' Erkenntnisstheorie S. 87 angeführten Stellen.

per, das Conarion als speziellen Sitz angewiesen hat[4]). Die unräumliche Seele wird somit zum Körper, sofern sie den Körper bewegt und von ihm Einwirkungen empfängt[5]). Freilich kann diese wunderbare Wechselwirkung der grundverschiedenen Substanzen nur durch göttliche Beihilfe (concursus) bewerkstelligt werden[6]).

War nun schon nach Descartes ein göttlicher Willensentschluss zum Zustandekommen eines wechselseitigen Verhältnisses von Leib und Seele erforderlich, so waren über die Art dieser göttlichen Assistenz, die Descartes unbestimmt gelassen hatte, zwei Auffassungen möglich und zulässig. Entweder Gott hat dieses Verhältniss von Leib und Seele durch einen schöpferischen Urwillensact ein für alle Mal festgestellt, oder der allgegenwärtige Gott regelt dieses Verhältniss continuirlich in der Weise, dass er gelegentlich des Willensacts im Menschen den entsprechenden physischen Vorgang produzirt und umgekehrt. Im ersteren Fall findet ein nur mittelbares, im letzteren ein unmittelbares Eingreifen Gottes statt.

Die erstere, ältere Fassung, die offenbar nur die nächstliegende Consequenz der Cartesianischen Philosophie ist, vertritt der französische Arzt und Physiolog Louis de la Forge in seinem im Jahre 1661[7]) erschienenen Traité de l'âme humaine. Demnach ist de la Forge noch nicht Occasionalist im engeren Sinn, da er den gegenseitigen influxus der beiden Substanzen noch auf einen einzigen schöpferischen Urwillensact Gottes zurückführt. Man müsste denn im Occasionalismus eine erste und eine zweite Phase unterscheiden, wobei jedoch noch das Bedenken vorhanden ist, dass man auf diese erste, von de la Forge vertretene Phase die Bezeichnung Occasionalismus nicht wohl anwenden kann, da

[4]) Vgl. les passions de l'âme I, 31 f.; Princ. philos. IV, 189, 196 f.; Dioptr. IV, 1 ff. Der punktuelle Sitz der Seele ist die Zirbeldrüse (glans pinealis).

[5]) Vgl. Natorp a. a. O. S. 88.

[6]) Princip. philos. Ende, u. ö.

[7]) Nicht 1666, wie K. Fischer, Geschichte der neuern Philos. I², 20 mit Bouillier, histoire de la philosophie Cartésienne I, 502 annimmt. Vgl. dazu Damiron, essai sur l'histoire de la philosophie en France, au XVII siècle, II, 211.

hier von einer occasio, d. h. von einer **jeweiligen, gelegentlichen** Vermittlung Gottes zwischen den beiden einander schroff gegenüberstehenden Substanzen auch nicht entfernt die Rede ist. Freilich berichtet uns Jaques Gousset[8]), dass ihm de la Forge bereits im Jahre 1658 im persönlichen Gedankenaustausch philosophische Anschauungen entwickelt habe, die ganz deutlich das occasionalistische Prinzip der späteren Fassung, wie sie namentlich Geulincx vertreten hat (und die ich als die **zweite Phase** des Occasionalismus bezeichne), enthielten. Man hat die Richtigkeit der Mittheilung Gousset's angezweifelt, weil de la Forge noch im Jahre 1661 die **ältere** Fassung der occasionalistischen Lösung vertreten hat, ohne die jüngere, später durch Geulincx repräsentirte Auffassung auch nur anzudeuten. Freilich bleibt es schwer verständlich, aus welchem Grunde Gousset seinem Freund de la Forge philosophische Gedanken zusprechen soll, die dieser im Jahre 1658 noch gar nicht haben konnte.

Konnte nun de la Forge im Jahre 1658, wie Gousset berichtet, die **spätere** Fassung des Occasionalismus schon gekannt haben? Das ist die springende Frage, deren Entscheidung ein helles Licht über die Entstehungsgeschichte des Occasionalismus verbreiten dürfte. Und ich stehe nicht an, diese Frage auf Grund einer Aeusserung Cordemoy's, die den Forschern auf diesem Gebiete **ganz entgangen** zu sein scheint, entschieden zu bejahen. Der Cartesianer Géraud de Cordemoy (Advokat in Paris) schrieb nämlich in seinen im Jahre 1666 erschienenen dissertations philosophiques, p. 72, wo er sich anschickt, seine (occasionalistische) Lösung des Verhältnisses von Leib und Seele auseinanderzusetzen: quelques uns de mes **amis**, à qui j'ai **communiqué plusieurs fois** mes **pensées** sur ce **sujet, depuis sept ou huit ans**, me veulent persuader qu'elles sont véritables. Also im Jahre 1666 waren es acht Jahre her (= 1658), dass er seine occasionalistische Auffassung Freunden gegenüber geäussert hat. Zu diesen Freunden hat auch sein Gesinnungsgenosse de la Forge gehört. Das von Gousset mitgetheilte Datum (1658) stimmt genau mit den Mitthei-

[8]) Vgl. Bouillier a. a. O. p. 503 Note.

lungen Cordemoy's überein. Die Annahme liegt also nahe genug, dass Cordemoy seine occasionalistischen Ideen seinem geistesverwandten Freund de la Forge mitgetheilt habe und dass dieser unter dem frischen Eindruck des Gehörten dem ihn besuchenden Gousset diese Lösung des occasionalistischen Problems aufgetischt hat. Dass de la Forge gleichwohl an der älteren Fassung in seinem traité de l'âme humaine festgehalten hat, beweist natürlich nicht, dass ihm damals die neuere, von Cordemoy vertretene Fassung fremd war.

Durch die eben angeführte Stelle aus den dissertations philosophiques des Cordemoy ist auch die Frage nach der Priorität des Occasionalismus (der zweiten Phase) entschieden. Bisher war man nämlich geneigt, den Occasionalismus Cordemoy's in ein Abhängigkeitsverhältniss zu Geulincx zu setzen, weil Geulincx' Ethik bereits ein Jahr vor den „dissertations philosophiques" Cordemoy's erschienen ist [9]). Allein abgesehen davon, dass diese erste Ausgabe von Geulincx' Ethik nur die erste der sechs Abhandlungen (Tractatus) enthält — später hat der angebliche Philaret nach Geulincx' Tode alle sechs Abhandlungen im Jahre 1675 gesammelt herausgegeben — so dass Cordemoy, selbst wenn ihm diese erste Ausgabe zu Gesicht gekommen wäre, aus derselben die volle und konsequente Durchführung der occasionalistischen Lösung seitens Geulincx' kaum hätte ermitteln können, war diese (erste) Ausgabe, wie Zeller gezeigt hat [10]), so äusserst selten, dass sie, zumal bei den damaligen primitiven Verkehrsmitteln, gewiss noch nicht im selben Jahre im Besitz Cordemoy's sein konnte. Zum Ueberfluss hebt Cordemoy ausdrücklich hervor (s. oben), dass er vor acht Jahren bereits seine occasionalistische Lösung des Verhältnisses von Leib und Seele entwickelt habe. Cordemoy war also bei der Abfassung seiner dissertations philosophiques keinesfalls von Geulincx beeinflusst, ja es ist sehr zweifelhaft, ob er Geulincx auch nur dem Namen nach gekannt hat.

---

9) Geulincx' Γνῶθι σεαυτόν sive Ethica erschien 1665, während Cordemoy's dissertations philosophiques 1666 erschienen.

10) Vgl. Zeller, über die erste Ausgabe von Geulincx' Ethik (Abhand. der Akademie) S. 3.

Und doch erscheint der Occasionalismus auch bei Cordemoy schon vollkommen in jener Fassung, die ich als die zweite Phase desselben bezeichnet habe. Denken und Ausdehnung, sagt Cordemoy, schliessen einander absolut aus. Von dieser Regel macht auch der Mensch keine Ausnahme. Die cartesianische unio substantialis sei unhaltbar, denn l'union des choses ne se fait que parce qu'elles ont de rapportant[11]). Und doch lehrt uns der Augenschein, dass auf gewisse Gedanken im Körper entsprechende Bewegungen erfolgen, wie umgekehrt gewisse Vorgänge am Körper auch entsprechende Gedanken hervorrufen. Hier steht also die Erfahrungsthatsache der metaphysischen Annahme diametral gegenüber. Die Metaphysik lehrt: Geist und Körper können einander nicht bewegen; der Augenschein zeigt, dass sie jeden Augenblick auf einander wirken. Hier ist der Brennpunkt des Problems; hier setzt auch Cordemoy mit seinem Occasionalismus ein.

Jede Einwirkung auf einen Gegenstand, sagt Cordemoy, ist Bewegung. Bewegung aber ist nur Veränderung. Eine Substanz kann jedoch niemals eine Veränderung der anderen herbeiführen, da sonst die Substanzen von einander abhängig wären und somit aufhörten, Substanzen zu sein. Es muss demnach ein Drittes geben, das den Wechselverkehr zwischen Leib und Seele vermittelt, das bei Gelegenheit des Gedankens die entsprechende Bewegung des Körpers erzeugt, und umgekehrt. Diese vermittelnde Substanz ist nun die Gottheit, die causa prima, welche die beiden unvollkommenen Substanzen: Denken und Ausdehnung nicht nur geschaffen hat, die vielmehr beim Menschen die gegenseitige Einwirkung beider continuirlich weiter vermittelt[12]). Da-

---

[11]) Vgl. Cordemoy, dissertations philosophiques, discours V, p. 73—81.

[12]) Vgl. Cordemoy l. c. p. 71 (discours IV): Ainsi nous sommes parvenus a ce premier esprit et nous avons été obligé, non seulement d'avouer qu'il a commencé le mouvement, mais nous avons évidemment reconnu qu'il le continue. Klarer noch spricht Cordemoy diese echt occasionalistische Lösung aus in seinem I Traité de Metaphysique p. 103 und 107; ebenso ibid. II, p. 113; dieu les (hommes) pousse incessamment. Doch lege ich hier auf diese zweite Schrift Cordemoy's kein Gewicht, weil sie zu einer Zeit erschien, in welcher er bereits von Malebranche beeinflusst war, dessen de la recherche de la vérité 1675 erschienen ist.

mit ist nun der Occasionalismus im engeren Sinne klar und unverhüllt ausgesprochen. Gott ist danach nicht die mittelbare Ursache der menschlichen Handlungen, sofern er durch einen schöpferischen Urwillensact die harmonische Uebereinstimmung der im Menschen vereinten Substanzen: Denken und Ausdehnung angeordnet hat, sondern er ist der unmittelbare Veranlasser alles menschlichen Geschehens, indem er bei der jeweiligen Gelegenheit (occasio) des menschlichen Willens die entsprechende Körperthätigkeit im Menschen bewirkt und vollzieht, und ebenso umgekehrt. Gott greift demnach continuirlich und unmittelbar in die menschlichen Handlungen ein, um solchergestalt die Wechselwirkung von Leib und Seele zu ermöglichen. Mit dieser Fassung des Occasionalismus steht Cordemoy vollkommen auf dem Boden, auf welchem sich auch Geulincx und Malebranche bewegt haben. Selbst das bekannte Uhrengleichniss, das Leibnitz später zur Veranschaulichung der von ihm behaupteten prästabilirten Harmonie angewendet hat, findet sich bereits, wenn auch in etwas abweichender Form, bei Cordemoy[13]). Es kann daher kaum noch ein

[13]) Dieses Uhrengleichniss Leibnitzens hat seine kleine Literatur. Zeller hat indess bereits a. a. O. S. 9 überzeugend nachgewiesen, dass Leibnitz das Gleichniss nicht von Geulincx, sondern von Foucher übernommen hat. Ich gehe noch einen Schritt weiter und behaupte, Leibnitz hat seine Quelle für das Uhrengleichniss desshalb nicht genannt, weil dasselbe bei den Cartesianern das übliche, allgemein gebräuchliche, fast von allen Cartesianern benutzte Schulbeispiel war, so dass es Leibnitz mit Recht für überflüssig gehalten haben mag, für das abgedroschene Gleichniss, das zudem nahe genug liegt, noch eine besondere Quelle zu nennen. Man hat nämlich meist übersehen, dass Descartes sich schon dieses Gleichnisses bedient hat, les passions de l'âme I, 5, 6; ebenso Cordemoy dissert. phil. p. 48f. Und so dürfte dieses Schulbeispiel bei allen Cartesianern gang und gäbe gewesen sein. Uebrigens ist die Tendenz des Uhrengleichnisses bei Leibnitz eine völlig andere, als bei Geulincx, wie Zeller a. a. O. S. 11 nachweist. Hinzufügen will ich noch, dass Leibnitzens prästabilirte Harmonie weit eher mit der ersten Phase des Occasionalismus zusammenstimmt, als mit der von Geulincx vertretenen zweiten Phase. Auch nach der prästabilirten Harmonie findet keine gelegentliche, occasionale, sondern eine von Anbeginn der Schöpfung durch Gott festgesetzte Wechselwirkung von Leib und Seele statt. Demnach neigt Leibnitz weit eher dem älteren Occasionalismus des de la Forge, als dem neueren des Cordemoy, Geulincx und Malebranche zu. Vgl. endlich du Bois-Reymond, Reden, erste Folge, 1886, S. 136f.

Zweifel darüber obwalten, dass Cordemoy ganz unabhängig und unbeeinflusst von Geulincx die eigentliche Pointe des Occasionalismus im engeren Sinne gekannt und unumwunden ausgesprochen hat.

Nur hat Geulincx diese Pointe schärfer zugespitzt und nachdrucksvoller betont, als Cordemoy. Was bei Cordemoy nur als lose hingeworfenes Aperçu erscheint, das tritt bei Geulincx als abgerundeter Gedanke und fester gestaltetes System hervor. Es ist daher wohl gerechtfertigt, Geulincx zum hervorragendsten Repräsentanten des Occasionalismus zu stempeln, sofern er den Occasionalismus mit bewusster Entschiedenheit und in theoretischer Abgeschlossenheit verkündet hat. Nach dem von uns angeführten Beweis aber, dass Cordemoy bereits im Jahre 1658 — also volle sieben Jahre vor der ersten Publikation der Ethik Geulincx', die erst den Occasionalismus angekündigt hat — den eigentlichen Kern des Occasionalismus im engeren Sinne gekannt und im Gedankenaustausch mit Freunden verkündet hat, ist es wohl nicht angängig, Geulincx als den ersten Vertreter des wirklichen Occasionalismus hinzustellen. Denn es ist mehr als zweifelhaft, ob Geulincx schon im Jahre 1658 das occasionalistische System auch nur in den Grundzügen entworfen hatte. Die Wahrscheinlichkeit, dass Geulincx den Occasionalismus schon so frühzeitig begründet hat, ist um so geringer, wenn man bedenkt, dass der Occasionalismus auch in Geulincx' Ethik noch nicht in systematischer Form auftritt, sondern erst in der nach Geulincx Tode erschienenen Metaphysica vera etc. (Amsterdam 1691), zu voller Ausgestaltung gelangt ist. Es scheint also, dass Geulincx sich bei der Abfassung der Ethik über die occasionalistische Lösung des von Descartes offen gelassenen Problems noch nicht zu voller Klarheit hindurchgerungen hatte. Der Zeit nach war also wohl Cordemoy, dem Werthe nach aber erst Geulincx der wirkliche Occasionalist. Dass aber Geulincx von Cordemoy zu seinem Occasionalismus Anregungen empfangen haben soll, halte ich für ausgeschlossen, da schon in der ersten Ausgabe der Ethik, die ein Jahr vor der Schrift Cordemoy's erschien, Andeutungen vorhanden sind, die unwidersprechlich seinen damaligen Occasionalismus darthun.

Sollen also beide Denker ganz unabhängig von einander auf die gleiche Lösung des Problems verfallen sein? Für mich hat diese Annahme nichts Verwunderliches. Warum sollen denn zwei Denker, beide Cartesianer, die gleicherweise von der Unzulänglichkeit der cartesianischen Formulirung des Verhältnisses von Leib und Seele durchdrungen waren, nicht zu denselben Resultaten gelangt sein, da sie von den gleichen Voraussetzungen ausgegangen sind? Müssen denn bei jedem Philosophen durchaus unmittelbare Anknüpfungspunkte für alle seine Gedanken bei seinen Vorgängern gesucht werden? Wird doch ein nächster Aufsatz gar zeigen, dass der Occasionalismus bereits in der antiken Philosophie, sowie in der arabischen und christlichen Scholastik eine gewisse Rolle gespielt hat[14])! Warum sollen nicht auch zwei Anhänger derselben Schule unabhängig von einander denselben Gedanken aussprechen? Die Frage der Priorität ist nach alledem eine müssige.

[14]) Vgl. vorläufig meine soeben erschienene Erkenntnisstheorie der Stoa (zweiter Band der Psychologie) S. 191 Note 383 ff., wo diese Frage, freilich nur in Parenthese, gestreift wird.

VII.
Kant und Hume um 1762.

Von

B. Erdmann in Breslau.

Ueber Kant's Abhängigkeit von Hume herrscht Streit. Die naheliegendste Hypothese findet die ersten Spuren des Anstosses, der Kant nach seinen eigenen Worten (1783) „vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach", in der Schrift über die negativen Grössen vom Jahre 1763. Mit steigender Bestimmtheit ist dieselbe von Mirbt, K. Fischer, Cohen, Riehl, Vaihinger, L. Ducros u. a. vertreten worden. Paulsen dagegen hat jene Einwirkung in das für Kant's Entwicklung bedeutungsvolle Jahr 1769 verlegt, eine Vermutung, die auch den unbestimmten Andeutungen von Rosenkranz zu Grunde zu liegen scheint. Ich selbst habe wahrscheinlich zu machen versucht, dass dieselbe erst nach 1772 stattgefunden hat [1]).

---

[1]) Mirbt, E. S. Kant und seine Nachfolger, 1841, 60 f. Fischer, K. Gesch. der neueren Philos. III² 1869, 178, 191, 254; III³ 1882, 194 f.; Cohen, H. Die systemat. Begriffe in K.'s vorkrit. Schriften 1873, 27; K.'s Theorie d. Erfahrung² 1885, 55. Riehl, A. D. philos. Kriticismus I 1876, 115, 227, 242 f. Vaihinger, H. Commentar zu K.'s Kr. d. r. V. I 1881, 48, 342, und in der Vierteljahrsschrift f. wiss. Phil. XI 216 f. Ducros, L. *Quando et quomodo Kantium Humius . . . excitaverit* 1883, 12 f. Suphan u. Haym sind in ihren später zu erwähnenden Arbeiten über Herder und Kant ebenfalls von der traditionellen Annahme ausgegangen, deren selbständige Prüfung ganz ausserhalb ihres Gegenstandes lag. — Rosenkranz, K. Gesch. d. K.'schen Philosophie 1840 (K. W. her. von R. u. Schubert XII) 123, 150, 189; Neue Preuss. Prov.-Blätter 1847, II 18. — Paulsen, Fr. Entwicklungsgesch. d. K.'schen Erkenntnistheorie 1875, 44 f., 126 f. — K.'s Prolegomena her. und historisch erklärt von B. Erdmann 1878, LXXIX f.; Reflexionen K.'s zur

Die ersten lassen den Anstoss durch Hume's Erkenntniss, dass die Wirkung nicht aus der Ursache ableitbar sei, gegeben sein; der zweite durch Hume's metaphysischen Skepticismus, der principiell auch Mathematik und Naturwissenschaft betroffen habe, der dritte durch Hume's Einschränkung der Giltigkeit des Kausalbegriffs auf das Gebiet möglicher Erfahrung. Nach jenen trifft der Anstoss bei Kant gegen das Kausalitätsproblem, nach diesem gegen die Ueberzeugung von der apriorischen Giltigkeit jener drei von Hume bedrohten Wissenschaften, nach dem letzten die Lösungsversuche des Problems, wie sich reine Verstandesbegriffe auf ihre Gegenstände beziehen können. Dort wird Kant, der Einwirkung nachgebend, zum Empirismus und Skepticismus der Periode von 1762—1769 geführt; hier reagirt er gegen die drohende Gefahr durch den rationalistischen Rettungsversuch jener Wissenschaften in der Dissertation von 1770; an dritter Stelle gibt der Anstoss die kritische Erkenntniss, dass alle reinen Verstandesbegriffe deshalb sich auf Gegenstände beziehen können, weil sie lediglich innerhalb der Grenzen möglicher Erfahrung gelten. Nach jener Ansicht haben die Folgen des Anstosses für die Problemgestaltung der Kritik der reinen Vernunft nur noch untergeordnete Bedeutung; nach dieser ist das Kantische Hauptwerk eine Erweiterung und Vertiefung der rationalistischen Reaction gegen Hume von 1770; nach der letzten ist dasselbe eine Kritik der rationalistischen Lehren von der reinen Vernunft auf Grund der durch Hume's Anregung gewonnenen Grenzbestimmung derselben.

Die Argumente, die bisher zur Entscheidung über die früheste Datirung des Einflusses herbeigezogen wurden, sind spärlich geblieben. Es kann jedoch eine reichere Grundlage geschaffen werden. Die Durcharbeitung derselben wird zeigen, dass jene Datirung nicht zu Recht besteht.

Die nirgends geprüfte traditionelle Annahme, dass Kant wahrscheinlich des Englischen nicht mächtig gewesen, lässt sich zunächst zur Gewissheit erheben.

---

krit. Philos., her. von dems.; Bd. II. (Refl. K.'s zur Kr. d r. V.) 1884, XLIX f. Adamson, R. Ueber Kant's Philosophie 1880, 139.

Kant's Schriften bekunden schon seit 1755 eine nicht geringe Kenntniss der englischen Litteratur[2]). Er citirt jedoch, von lateinisch Geschriebenem abgesehen, nur solche Werke, die in Uebersetzungen vorlagen[3]), die letzteren direkt, wo er seine Quelle ausdrücklich angibt[4]). Eine Bestätigung liefert der Umstand, dass Hamann seine Uebersetzung von Hume's Dialogen zwar Kant (und Hippel) „zur Durchsicht", jedoch einem anderen (Prof. Kreuzfeld) „zuletzt" gibt, „um sie mit dem Englischen zu vergleichen[5]). Nicht minder beredt endlich ist Jachmann's Schweigen in der Notiz: „Von den neueren Sprachen verstand Kant Französisch[6]).

Kant hat demnach Hume's Erstlingswerk, den *Treatise on Human Nature*, der erst 1790 von Jakob (verstümmelt) übersetzt worden ist, in der Zeit um 1762 nicht genauer gekannt. Höchst wahrscheinlich lag dasselbe damals sogar ganz ausserhalb seines

---

[2]) Anregungen zu solcher Kenntnissnahme nicht nur, sondern auch zum Studium der englischen Sprache waren Kant früh und lebendig dargeboten. Borowski berichtet: „Von den Werken der Engländer nahm man bis auf Grabes und Quandt's Zeiten . . . beynahe gar keine Notiz . . . Quandt, der berühmte Canzelredner, bewirkte durch seine Achtung, die er für die Schriften der Engländer und Franzosen bewies, dass viele auch die lebenden Sprachen sich mehr bekannt zu machen anfingen" (Preuss. Archiv 1793, 130, 148). Dieser Bericht trifft Kant's Jugendzeit. Der Stundenplan des Fridericianum wies allerdings kein Englisch auf. Die Universität jedoch bot Vorlesungen über englische Sprache und Litteratur. C. H. Rappolt las (nach Ausweis der Vorlesungsverzeichnisse jener Zeit) seit dem Anfang der dreissiger Jahre *Anglicana*. Während Kant's Studienzeit las er mehrfach *Elementa linguae Anglicanae* sowie über Pope. Möglichenfalls ferner ist Kant schon seit dem Ende der fünfziger Jahre (s. die widersprechenden Nachrichten bei Jachmann 79, Borowski 33, Rink 77, Gildemeister Hamann V 329, Schubert 53) ein Freund von Green gewesen, jenes „Mannes nach der Uhr", der die englische Litteratur ebenso einsichtig zu schätzen wusste, als er bestrebt war, dieselbe in Deutschland zu verbreiten (s. Gildemeister a. a. O. II 36, 208, 322, Fragmente aus Kant's Leben 89, und den Anonymus in N. Preuss. Provbl. VI, 1848, 8 f.)

[3]) Kant citirt zwischen 1756 und 1769 ausser Hume: Milton, S. Butler, Swift, Addison, Shaftesbury, Young, Pope, Richardson, Hutcheson, Warburton, den Spectator sowie den Reisenden Hanway.

[4]) Z. B. Werke (her. von Hartenstein 1869 f.) I 220, 222, 301, 305.

[5]) Hamann's Werke VI 154, Man vgl. Gildemeister a. a. O. II 36.

[6]) Jachmann, Kant geschildert in Briefen 41.

Gesichtskreises[7]). Hume's Urteil über den litterarischen Erfolg des Buchs: „*It fell dead-born from the press, without reaching such distinction, as even to excite a murmur among the zealots*“ [8]), trifft für Deutschland auf das vollständigste zu. Selbst Hamann, der schon damals Hume hochschätzte, scheint den *Treatise* nicht vor 1781 kennen gelernt zu haben[9]). Kant hat demselben auch später keine Beachtung geschenkt[10]), obschon Kraus, sein Schüler (seit 1770), Freund und College, der Hume nach Hamanns Urteil „beinahe auswendig“ wusste, durch den letzteren auf das Studium des *Treatise* geführt worden war, und den Wert dieses Studiums zu schätzen wusste[11]).

Unzweifelhaft dagegen ist, dass Kant Hume's „Vermischte Schriften“, unter welchem Titel Sulzer die *Essays* des schottischen Philosophen (1748, 51, 51, 54) in den Jahren 1754—1756 über-

[7]) Die Notiz Hume's über das Verhältniss der *Essays* zu dem *Treatise* ist nicht, wie die leider ebenso klägliche als verbreitete Uebersetzung v. Kirchmann's ihre Leser glauben macht, ein „Vorwort“, das „Hume bei der Aufnahme seines Werkes in die *Essays* geschrieben“, sondern ein *Advertisement*, also eine „Erklärung“ oder, wie man damals bei uns wol gesagt hätte, eine „Nachricht“ an den Leser, die erst in der zweibändigen postumen Ausgabe von 1777 vor der Untersuchung über den menschlichen Verstand sich findet. Man vgl. die *History of the Editions* bei Green und Grose in Hume's *Philosophical Works*² III 37.

[8]) Hume, *Philosophical Works ed. by Green and Grose*² III 2; vgl. I 25 f.

[9]) Hamann schreibt 1781 (W. her. von Roth VI 183): „Bin im Begriffe den Locke und Hume's *Treatise on Human Nature* zu studiren, weil mir selbige als ein paar Quellen und die besten Urkunden in diesem Felde vorkommen.“ Vorher erwähnt er den *Treatise* nicht, so oft er sich auch über die *Essays* auslässt. Gildemeister's Behauptung (Hamann's Leben u. Schriften I 172), dass Hamann den *Treatise* schon vor 1759 gekannt habe, beruht auf einem offenbaren Missverständniss. Er bezieht ohne jeden Grund die Bemerkung Hamann's V 491 auf das Geständniss V 492.

[10]) Wie schon Baumann (Raum, Zeit und Mathematik II 483) angedeutet und Paulsen (a. a. O. 48 Anm.) in einem Punkte ausgeführt hat, wird dies durch Kant's ganze Auffassung und Beurteilung der Lehre Hume's sicher gestellt. Es fehlt bei Kant jede Rücksicht auf die Lehren, die allein im *Treatise* vorgetragen werden, so eng sie mit den von ihm besprochenen zusammengehören. Die entgegengesetzte Annahme von Green und Grose (a. a. O. I 3), die lediglich auf eine vermeintliche „*close correspondence*“ zwischen dem *Treatise* und der Kr. d. r. V. gestützt ist, bedarf keiner Widerlegung.

[11]) Gildemeister a. a. O. V 491, 506.

setzt hatte[12]), um 1762 kannte. Er citirt in den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen eine Anmerkung aus den moralischen und politischen Versuchen über die Begabung der Neger[13]). Er erwähnt ferner bei der Ankündigung seiner ethischen Vorlesungen für den Winter 1765/66 die Versuche Hume's neben denen von Shaftesbury und Hutcheson als solche, „welche, ob zwar unvollendet und mangelhaft, gleichwohl noch am weitesten in der Aufsuchung der ersten Gründe aller Sittlichkeit gelanget sind“[14]).

Herder endlich, der Kant in den Jahren 1762—1764 täglich und wiederholt „über alle philosophische Wissenschaften“[15]) gehört hat, nennt Hume in seinen Erklärungen über die Autoren, deren Lehren Kant in seinen Vorlesungen erörterte, regelmässig neben Leibniz, Wolff, Baumgarten, Crusius und Rousseau[16]).

Es ist sogar höchst wahrscheinlich, dass Kant die *Essays* schon früher kennen gelernt hat.

Hamann hat dieselben, und zwar speziell die „Philosophischen Versuche über die menschliche Erkenntniss“ schon 1756 zu lesen begonnen. Er war, wie er später Jacobi gesteht, „von Hume voll, wie er die Sokratischen Denkwürdigkeiten schrieb“ (1759), deren zweite Zuschrift, „An die Zween“, für J. C. Berens und Kant bestimmt war. Auf die deutlichen Spuren des Einflusses von Hume in dieser Schrift hat Hamann selbst hingewiesen[17]). Nun hat Ha-

---

12) Resewitz' Uebersetzung von vier Abhandlungen Hume's, 1759, wird von Kant nirgends erwähnt.

13) Kant's erste, bisher unbeachtet gebliebene Erwähnung Hume's W. II 276 entspricht einer Anmerkung im Essay 21 des vierten Bandes: „*Of National Characters*“, der Ausgabe von Green und Grose² III 253.

14) W. II 319. Man vgl. auch die Zusammenstellung beider in der Logik, W. VIII 48.

15) Suphan a. a. O. 234; Herder W. XVIII 325; Haym a. a. O. I 30. Kant las in jenen Jahren, nach Ausweis der Fakultätsakten, über Logik, Metaphysik, Ethik und Moral, Mathematik, Physik, Physische Geographie, vielleicht auch (Borowski bei Reicke 32) einmal „Kritik der Beweise für das Dasein Gottes.“

16) Herder W. (her. von Suphan) XVII 404, anders XVIII 325.

17) Die Belege bei Hamann, W. I 274, 405, 407 und bei Gildemeister a. a. O. V 506, 492 — I 227 — V 506.

man Kant vielleicht schon vor 1759 kennen gelernt[18]), jedenfalls ist er ihm seit jenem Jahre näher getreten[19]). Es ist wenig wahrscheinlich, dass Hamann im persönlichen Verkehr Hume damals nicht gegen den philosophischen Freund erwähnt haben sollte, der ihn mit Berens „feierlich besucht" hatte, um ihn „znr Autorschaft zu verführen"[20]). Und schwerlich hat Kant, dem damals, nach einem Worte Herders, „nichts Wissenswürdiges gleichgiltig war", solche Anregungen unbeachtet gelassen. Endlich gedenkt Hamann „des attischen Philosophen, Hume" ausführlich in dem Briefe, den er 1759 an Kant gerichtet hat[21]).

Für eine solche frühe Datirung der Kenntniss Hume's spricht auch eine Erinnerung Borowski's. Derselbe schreibt: „In den Jahren, da ich zu Kant's Schülern gehörte, waren ihm Hutcheson und Hume, jener im Fache der Moral, dieser in seinen tiefen philosophischen Untersuchungen ausnehmend werth. . . . Er empfahl diese beiden Schriftsteller uns zum sorgfältigsten Studium"[22]). Borowski nämlich war Kant's Schüler seit der ersten Vorlesung des Philosophen im Juni 1755[23]), und zwar ein von dem Lehrer geschätzter Schüler[24]). Diese Notiz ist allerdings nicht unbedenklich. Sie gehört nicht dem ursprünglichen, von Kant revidirten Kontext des Borowski'schen Vortrages an, sondern den Zusätzen vom Jahre 1804. Ihre Niederschrift ist also von den Kolleg-Erinnerungen, die sie enthält, durch nahezu fünf Jahrzehnte getrennt. Es könnte deshalb sein, dass die Einzelheiten des Berichts, die Verteilung der Rollen an Hutcheson und Hume, durch später Erlebtes gefärbt

---

[18]) Hamann erwähnt Kant als einen „fürtrefflichen Kopf" schon 1756, Gildemeister I 82.

[19]) Gildemeister I 179, 180, 182, 186, 220.

[20]) A. a. O. I 227.

[21]) Hamann W. I 442. Nichts folgt über die vorliegende Frage aus Hamann's späteren Urteilen über Kant als den „preussischen Hume". Dieselben beziehen sich ausschliesslich auf Kant's Standpunkt seit 1781 (Hamann W. VI 186f., 202, 213).

[22]) Borowski a. a. O. 170.

[23]) Wöchentliche Königsbergische Frag- und Anzeigungs-Nachrichten vom 14. 6. 1755 Nr. 24 und Borowski a. a O. 185, 175, 19. Man vgl. allerdings Gotthold, Andenken an J. Cunde, N. preuss. Prov.-Bl. 1853, 257.

[24]) Borowski 19, 190 und Kant W. I 457.

wären. Diese Möglichkeit fordert Beachtung, da die oben ausgelassenen Worte lauten: „Durch Hume besonders bekam seine Denkkraft einen ganz neuen Schwung.“ Denn dieser Zusatz erinnert ganz offenbar an Kant's Bemerkungen über Hume in den Prolegomenen[25]. Das hierdurch gegebene Bedenken ist um so stärker, als es aus inneren Gründen geradezu ausgeschlossen ist, dass jener „neue Schwung“ Kant bereits in den Jahren 1755—1758 zu Teil geworden wäre. Die Schriften des Philosophen bis 1762 beweisen, und darüber herrscht Einstimmigkeit, das volle Gegenteil. Wir müssen daher den Wahrheitsgehalt der Behauptung Borowski's darauf reduciren, dass Kant damals, um 1757, bereits Hume wie Hutcheson[26] in den Vorlesungen erwähnte[27]. Im Zusammenhang mit den beiden vorhergehenden Gründen ist es endlich nicht irrelevant, dass Sulzer's Uebersetzung der *Essays* gerade in diesen Jahren (1754—1756) erschienen war. Derselbe gibt die naheliegende Annahme, auf die nach dieser Zeitbestimmung allein natürlich kein Gewicht zu legen wäre, dass Kant die *Essays* bald nach der Veröffentlichung jener Uebersetzung gelesen habe.

Ueber Umfang und Energie der Beschäftigung Kant's mit Hume lässt sich aus dem Bisherigen allerdings nur wenig sicher erschliessen: Kant hat um 1762 den Essay über Nationalcharaktere, 1765 wahrscheinlich auch die „Sittenlehre der Gesellschaft“ gekannt[28]; er hat höchst wahrscheinlich schon um 1757 Hume neben Hutcheson[29], sicher 1765 denselben neben Hutcheson und Shaftesbury als Moralphilosophen hochgeschätzt.

25) Ungleich vorsichtiger urteilte Borowski gegen Wald (bei Reicke *Kantiana* 34): „Hume, der Engländer, war sonst unstrittig sein sehr geliebter Autor.“

26) Lessing's Uebersetzung von Hutcheson's Sittenlehre der Vernunft war 1756 erschienen.

27) Paulsen's sonst zutreffende Verwerfung der Borowski'schen Notiz, die Mirbt zuerst (a. a. O. S. 60) benutzt hat, geht daher zu weit. Er hat die oben entwickelten Beziehungen Hamann's nicht herbeigezogen. K. Fischer hat sich demgegenüber nicht mit Recht mit der Bemerkung begnügt: „Es ist nicht möglich, dass Borowski über diesen letzten Punkt sich getäuscht hat.“

28) Ersterer in Bd. IV, letztere Bd. III der Sulzer'schen Uebersetzung.

29) Kant las Ethik seit 1757 (Reflexionen Kant's I (1878) S. 3).

Mehr jedoch lehren die Beziehungen Herder's zu Kant und Hume in jenen Jahren. Herder findet in einem Aufsatze aus der Zeit um 1764[30]): „England ist voll tiefsinniger Beobachter der Natur, voll Naturphilosophen, Staatskünstler, Mathematiker; . . . Deutschland . . . hat die einzige Nationalvollkommenheit, Weltweise zu seyn.“ Er erwähnt Hume neben Plato, zwischen Rousseau und Shaftesbury, als einen der Philosophen, die über die Frage nach der Versöhnung der Philosophie mit der Menschheit und Politik „sehr tief nachdachten und in Zweifel ausbrachen“. In gleichem Zusammenhang mit seiner Moral nannte ihn Kant, als er dem jungen Freunde „das Feld hinter einem Montagne, Hume und Pope anwies.“ Und Herder antwortet: „Hume konnte ich, da ich noch mit Rousseau schwärmte, weniger leiden, allein von der Zeit an, da ich es allmählich mehr inne ward, dass, es sey, wes Weges es sey, der Mensch doch einmahl ein geselliges Thier ist und seyn muss — von da aus habe ich auch den Mann schätzen gelernt, der im eigentlichsten Verstande ein Philosoph menschlicher Gesellschaft genannt werden kann“[31]). Nur diesen Zusammenhang kann daher Herder, wie überdies aus der Nebeneinanderstellung mit Rousseau hervorgeht, vor Augen gehabt haben, als er um die gleiche Zeit an Scheffner schrieb: „Ich, der von Kant in die Rousseauiana und Humiana gleichsam eingeweihet bin, der beide Männer täglich lese . . .“[32]). Aehnliches Zeugniss bietet ein Studienheft Herder's, in dem von Kant als einem Philosophen die Rede ist, „dessen Humischer Ton zu philosophiren“ Herder „vorzugsweise gefalle“. Denn diese Bemerkung trifft nicht nur, wie Haym erklärt[33]), eine Stelle aus Kant's Essay über das Schöne und

---

[30]) Herder's Lebensbild, her. von E. G. von Herder (1846) I 3, 1, 212f. Man vgl. Haym, Herder I 49, 94.

[31]) (Rink) Mancherley zur Geschichte der metacritischen Invasion 1800, 159.

[32]) Herder LB. I 2, 193.

[33]) Haym, Herder I 36; die von Haym angezogene Stelle in den „Kritischen Wäldern“ II 136 (Herder W. III 280f.) gibt ein Citat aus jener Schrift (K. W. II 252) als „Worte eines Weltweisen (dergleichen wir jetzt nicht so gar viele haben)“, die Herder „so neugesagt und doch so altmenschlich empfunden dünken“, dass seine Leser Kant „gerne statt seiner hören werden.“

Erhabene, die von der Schamhaftigkeit handelt; sie findet überdies eine Erläuterung in Herder's Aufsatz über Baumgarten. In diesem heisst es: „In der gemeinen Sprache . . . liegen die Goldadern, aus denen die Philosophie das Gold gräbt, um es zu läutern . . . Es ist also der Vortrag, den der Engländer Hume, Rousseau unter den Franzosen, Sulzer und Lambert unter den Deutschen erwählen, und . . . durch einen freien akademischen Spaziergang, durch einen freien Vortrag zu den Gebieten der Wahrheit zu kommen suchen, in seiner Art gut und vortrefflich.“ Denn offenbar ist es Kant, den er hier nicht erwähnt, um in dem gleichen Fragment vorahnend zu erklären: „Die deutsche Sprache, die ihren innern Nerven nach unendlich mehr Stärke, als jene hat, ist demohngeachtet noch keine klassische philosophische Sprache von Grund aus geworden, und wird es vielleicht spät werden durch einen Mann, der das für die Weltweisheit sey, was Shakespear für die Dichtkunst seines Landes war, in Absicht auf seine Fehler und grossen Verdienste“[34]). Dazu kommt, dass Herder gelegentlich von Kant rühmt, was er diesem gegenüber, wie oben citirt, bei Hume anerkennt. Er erklärt im vierten kritischen Wäldchen[35]): „Kant, ganz ein gesellschaftlicher Beobachter, ganz der gebildete Philosoph . . . Das Grosse und Schöne an Menschen und menschlichen Charakteren, und Temperamenten und Geschlechtertrieben und Tugenden und endlich Nationalcharakteren: das ist seine Welt, wo er bis auf die feinsten Nuancen fein bemerkt, bis auf die verborgensten Triebfedern fein zergliedert, und bis zu manchem kleinen Eigensinn, fein bestimmt — ganz ein Philosoph des Erhabnen und Schönen der Humanität! und in dieser menschlichen Philosophie ein Shaftesburi Deutschlands.“

Herder's Schätzung des Philosophen Hume gilt also in jener Zeit nicht nur, wie bei Kant, dem Moralisten; er hat sogar Hume erst zu schätzen begonnen, nachdem er ihn als Philosophen der menschlichen Gesellschaft kennen gelernt hat.

Herder's Schätzung ferner gilt nicht dem Skeptiker. Dies bekunden fürs erste zwei Aufsätze Herder's aus seiner Königsberger Zeit.

[34]) Herder LB. I 3, 1. 310. 319.

[35]) Herder LB. I 3, 2, 486 = W. IV 175.

Der eine ist „ein metaphysisches Exercitium“, das nach der Zuschrift Herder's dem Lehrer überreicht werden sollte, ein „Versuch über das Sein“, der nur „einige Gedanken“ entwickeln will, „von denen die Prämissen in Kant's Worten liegen“. Nach Haym's Erklärung entstammt dasselbe dem Anfang der Königsberger Lehrzeit. Die kleine, „nicht zu lehren, sondern zu lernen“ geschriebene Abhandlung hat folgenden Inhalt: In der Einleitung wird „die Locke'sche Ansicht bekämpft, dass alle unsere Begriffe uns von aussen kämen, indem auf das von dem gewöhnlichen Vorstellungsvermögen noch zu unterscheidende Bewusstsein hingewiesen wird, welches den eigenthümlichen Vorzug des menschlichen vor dem thierischen Denken ausmacht. Sofort wird darauf der Begriff des Seins, und zwar einmal als isolirter, sodann als bezogener, als Glied eines Satzes, untersucht, und so das Resultat gewonnen, dass das Sein der oberste, schlechthin unzergliederliche Begriff sei. Derselbe theile sich in das Ideal- und das Existentialsein. Keiner von beiden sei aus dem anderen erklärlich, und eben deshalb habe ebenso wohl Cartesius mit seinem: Ich denke, darum bin ich, wie Crusius mit seinem: Ich bin mir bewusst, darum bin ich, Unrecht, sei jeder Schluss vom Ideal- aufs Existentialsein falsch“[36]). Es ist nicht zweifelhaft, dass der Student Herder die Beziehungen auf Locke, Descartes, Crusius den Vorlesungen des Lehrers verdankt. Um so charakteristischer ist, dass in dem Aufsatz, dessen Thema in dem Begriff des Existentialseins das Kausalitätsproblem trifft, Hume's Namen gar nicht erwähnt wird[37]). Wäre Kant damals durch Hume aus dem dogmatischen Schlummer geweckt worden, welche Begeisterung für den schottischen Philosophen hätte er in Herder entzünden müssen, dessen Zuschrift seiner Abhandlung an Kant vom Ausdruck solcher Gefühle überfüllt ist! Schrieb

[36]) Das Material nach Haym a. a. O. 32, 39, 44, sowie nach brieflichen Auskünften, die mir der feinsinnige Biograph Herder's auf meine Anfrage bereitwilligst gegeben hat.

[37]) Haym verdanke ich auf meine Frage, ob jener Aufsatz Herder's irgend eine Beziehung auf Hume enthalte, die Erklärung: „Nach meinen Auszügen, und soweit ich das Manuscript zu entziffern im Stande war — nein! Ich darf hinzufügen, dass wenn mir der Name Hume's irgend begegnet wäre, ich mir das ganz gewiss notirt hätte.“

Herder doch noch später über Kant, „den Lebenden, der am Belt den Rand mass aller Gedanken": „Sein öffentlicher Vortrag war wie ein unterhaltender Umgang; er sprach über seinen Autor, dachte aus sich selbst oft über ihn hinaus; nie aber habe ich in den drei Jahren, da ich ihn täglich hörte, den kleinsten Zug der Arroganz an ihm bemerkt. Er hatte einen Gegner, der ihn widerlegt haben wollte, und an den Er nie dachte[38]); eine seiner Schriften, die um den Preis gestritten, und ihn sehr verdient hatte, bekam nur das *accessit,* welche Nachricht er mit der heitern Erklärung empfing, dass ihm nur um die Bekanntmachung seiner Sätze durch eine Akademie, mit nichten aber am Preise gelegen wäre. Ich habe seine Urtheile über Leibnitz, Newton, Wolf, Crusius, Baumgarten, Helvetius, Hume, Rousseau, deren einige damals neuere Schriftsteller waren, von ihm gehört, den Gebrauch den er von ihnen machte, bemerkt, und nichts anderes als einen edlen Eifer für die Wahrheit, den schönsten Enthusiasmus für wichtige Entdeckungen zum Besten der Menschheit, die neidloseste, nur aus sich wirkende Nacheiferung alles Grossen und Guten in ihm gefunden. Er wusste von keiner Cabale; der Parthei- und Sectengeist war ihm ganz fremde; sich Jünger zu erwerben, oder gar seinen Namen einer Jüngerschaft zu geben, war nicht der Kranz, wornach er strebte" [39]). Auch die Polemik gegen Locke verdient Beachtung. Sie beweist, wie unrichtig es ist, Kant in jener Zeit zu einem Empiristen nach dem Vorbilde Locke's oder gar Hume's zu stempeln[40]).

In gleichem Sinne entscheidet eine zweite Arbeit des Dichters, mit Epikrise begleitete Auszüge aus Sulzer's Uebersetzung von Hume's Essays, die Haym für jünger als den Versuch über das Sein hält[41]). Sie stellen die Ansichten Hume's und Sulzer's, der seiner Uebertragung Anmerkungen, übrigens von sehr geringem Wert, beigefügt hat, „einander gegenüber, um dann zwischen

---

38) Weymann, vgl. Reflexionen Kant's II, XVIII.

39) Herder W. XVIII 324 f.

40) Haym citirt als Parallelstelle zu Herder's Polemik K. W. II 67 Anm. Noch schlagender zeigen diesen Gegensatz die Ausführung II 101 und die Reflexionen Kant's II Nr. XXII.

41) Nach einer brieflichen Auskunft.

beiden abzuurteilen." Wie Herder zum Studium Hume's gekommen ist, ob selbständig oder durch die Aeusserungen Kant's über die Lehre Hume's oder, was vielleicht am meisten für sich hat, durch Hamanns' Hochschätzung des schottischen Philosophen[42]), muss unentschieden bleiben. Als sicher aber darf gelten, dass auch dieses Manuscript, in dem Herder Beweisgründe aus der früheren Abhandlung benutzt[43]), nirgends verrät, dass Hume von Kant in Zusammenhang mit seiner eigenen theoretischen Lehre gegen Herder erwähnt worden sei[44]).

Diesen Schlüssen aus den Studien des Lehrlings reiht sich an, was die ersten litterarischen Versuche Herder's bekunden. In dem Aufsatz über Baumgarten wird die Definition der *ratio* als *id, ex quo cognoscibile est, cur aliquod est* im Sinne der Kantischen Lehre vom Realgrund besprochen[45]). Es fehlt jede Beziehung auf Hume. Dieselbe fehlt ebenfalls in den Fragmenten, wo Herder wiederum als Schüler Kant's über die „unzergliederlichen Begriffe" vom Sein, ferner von Raum, Zeit und Kraft handelt, bis auf den Wortlaut an Kants Fragestellung von 1762 über das Problem vom Realgrunde sich anschliessend[46]).

---

[42]) Herder bezieht sich im Versuch über das Sein bereits auf Hamann's Sokratische Denkwürdigkeiten, wie Haym mir mitgeteilt hat. Frühestens im Frühjahr 1764 ist Herder der Schüler Hamann's im Englischen geworden (Haym, Herder I 56); sehr bald darauf verband beide innige Freundschaft. Haym's Vermutung, dass Herder's Auszüge und Vergleiche „vielleicht im Zusammenhang mit der Abhandlung über das Sein niedergeschrieben sind" (a. a. O. 37), hat keine Unterlage.

[43]) Haym a. a. O. 44.

[44]) Haym schreibt mir auf meine Frage: „Wenn der Bogen Sulzer-Hume Hinweise enthalten hätte, dass Kant bei seinen Erörterungen Hume's erwähnt, so würde ich mir das gewiss notirt und es geltend gemacht haben. Solches Citat finde ich nicht." Die Anmerkung Haym's (a. a O. S. 45 Anm.): „Die ... volle Bekanntschaft Kant's mit Hume ist ... schon durch die Herder'schen Papiere zweifellos beglaubigt" hat kein anderes Material, als das von ihm ausdrücklich erwähnte zur Grundlage. Haym hat auf meine Fragen nach etwaigem weiteren Material unumwunden erklärt, jener Schluss, der unter Voraussetzung der traditionellen Annahme gesichert scheinen konnte, erscheine ihm jetzt selbst unzulänglich.

[45]) Herder LB. I 3, 1, 322f. Der Aufsatz stammt aus dem Jahre 1767, Haym a. a. O. I 172.

[46]) Fragmente, dritte Sammlung 1767 I 11, W. I 419.

Es fehlt jedoch nicht bloss eine Beziehung auf Hume, wo wir erwarten müssten, eine solche zu finden, falls Kant seine damalige Kausalitätstheorie Hume verdankte. Herder zeigt sich sogar, wo er nicht des Metaphysikers, sondern des Skeptikers gedenkt, als Gegner des Mannes, dessen „skeptische Zweifel" und „skeptische Lösung dieser Zweifel" Kant zu seinem Standpunkt um 1762 geführt haben sollen. So erklärt Herder in der Denkschrift über Baumgarten: „Ein Lehrgebäude von meinem Plane erfordert einen Kenner der Natur, wie Rousseau, doch ohne seinen Eigensinn; einen Bemerker wie Montaigne, doch ohne seine Schwachheiten; hierauf einen feinen Kopf wie Hume, doch ohne sein erstrebtes Zweifeln: und nun kommt Baumgarten, der das, was sie gesammelt und menschlich vorgetragen, einsichtig in seine Zellen ordne"[45]). Ungleich schärfer äussert er sich in einer fünf Jahr späteren Recension über J. Beattie, die allerdings durch seine religiöse Wandlung in jenen Jahren gefärbt ist. Dort spricht er davon, dass der philosophische Geist, den die Voltaire, Hume, Helvetius, Bayle und Consorten eingeführt haben, trotz seiner hagern Gestalt, seiner wankenden Schritte und klappernden Zähne, das Modegespenst des Jahrhunderts sei, das nicht bloss im Finstern umherschleicht, sondern selbst wie eine Pest am Mittage verderbet." Er erkennt ferner zwar an, dass „der Sophist Hume" für Beattie „im ganzen Raisonnement ein zu feiner Sophist sei"; aber er behauptet andererseits geradezu: „Hume ist allerdings ein schlechter Raisonneur in metaphysischen Sachen"[46]).

Auch später, als der begeisterte Schüler ein erbitterter Gegner des Lehrers geworden war, gewinnen wir keinen anderen Eindruck. Herder handelt in seiner „Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft" von der Veranlassung des Kantischen Werks, und citirt dafür die Auslassungen Kant's in den Prolegomenen über Hume. Ausführlich geht er dabei auf den „feinen Akademiker" ein, dem es „mehr um Zweifel, als um Auflösung der Zweifel zu thun war." Er findet diese Zweifel jetzt „wenig unauflöslich, sobald man den Begriff Kraft nicht vor Augen gemahlt haben will." „Dem kriti-

[45]) Herder LB. I 3. 1. 316.

[46]) Herder's W., her. von Düntzer, XXIII 243. 245, 246.

schen Philosophen" aber, so fährt er fort, „dünkte es anders", und nun folgen Variationen der Worte Kant's in den Prolegomenen von der Verallgemeinerung des Problems und der Verknüpfung a priori überhaupt, deren Unanwendbarkeit auf die Zeit um 1762 nicht noch einmal dargetan zu werden braucht. Von einer Erinnerung an eine bedeutsame Stellung Kant's zu Hume in jener Zeit, die ihm die Prämissen zu seiner gegnerischen Stellung gab, findet sich keine Spur[49]). Es ist von Herder falsch geraten, dass Kant durch Hume zu der Disjunktion zwischen analytischen und synthetischen Urteilen geführt worden sei, wie dies abgesehen von allen innern Gründen[50]), Kant's Auslassungen über die Genesis dieser Unterscheidung in § 3 der Prolegomenen beweisen. Es ist ebenso falsch geraten, dass die „Grundfragen der (späteren) Philosophie Kant's: wie komme Ich zur Vorstellung irgend eines Objekts ... den Geist der Spaltung zeigen, in welchem Hume Ursache und Wirkung trennte"[51]). Hatte doch Herder damals im Gegensatz zu Kant's Schätzung Hume's sogar geschrieben: „D. Hume z. B., ein schätzbarer Erzähler und Beurtheiler der Geschichte, ein angenehmer Denker über politische und menschliche Gegenstände, ist als selbständiger Philosoph, Muster scientifisch-skeptischer Methode so wenig, dass er hinter Locke, Shaftesburi, Berkelei, Hutcheson u. a. schwerlich für mehr als einen lehrreichen *Essay-writer* gelten möchte"[52])!

Und doch hatte der zum Gegner gewordene Schüler Kant's, wie erst durch Suphan's treffliche Ausgabe bekannt geworden, noch wenige Jahre vorher schreiben dürfen: „Ich weiss, in welchem Geist und zu welchem Zweck Kant seine ersten kleineren Schriften schrieb; dieser Geist hat ihn bei seinen letzten grösseren Werken nicht verlassen; davon sind diese Werke selbst Zeugen. Falsch ist es, ganz und gar falsch, dass seine Philosophie von der Erfah-

---

49) Aus der Notiz vom Jahre 1799: „Dem Ganzen liegt das Baumgarten-Crusius'sche System mit Hume's Zweifeln untermengt zum Grunde" (W. XXII 340) folgt natürlich nichts.

50) Man vgl. Reflexionen Kant's II Nr. 289f. u. später Anzuführendes.

51) Herder (1799) W. XXII 302, 307, 308, 304, 315.

52) Herder W. XXII 339.

rung abziehe, da sie viel mehr auf Erfahrung, wo diese irgend nur stattfinden kann, endlich und sträcklich hinweiset. ... Um von Kant eine gerechte Idee zu erwecken, hätte es, wie mich dünkt, die Billigkeit erfordert, dass man aus seinen Schriften die Hauptsätze gezogen ... und mit den Bemühungen voriger und jetziger Philosophen verglichen hätte: denn auch sein anmaassendster Verehrer wird doch nicht behaupten, dass Alles in ihm neu sei ... Offenbar aber wird durch diese Zusammenstellung werden, dass Vieles mit andern Worten längst gesagt, Andres Stückweise, auch von den neuesten Denkern Hume, Rousseau, Lambert vorbereitet worden, bis Kant mit philosophischer Präcision ihre Grenze und Maas bestimmte. Eben deshalb greift Kant's Kritik so tief in den Geist der Zeiten ein, weil sie genug vorbereitet erschien, und tausend schon vorhandene dunkle Vorideen zum Licht bringen konnte"[53]).

Dass Herder endlich dem Religionsphilosophen und Historiker Hume wenig geneigt ist, und dieser Abneigung besonders in der Zeit der geistigen Rückkehr zu seinem alten Freunde Hamann scharfen Ausdruck gibt, bedarf keiner speziellen Belege. Kant steht Hume in diesen Fragen unbefangener gegenüber; der Freigeisterei Hume's aber ist auch er stets, am meisten vielleicht gerade in dieser Zeit, in der das Gottesproblem im Brennpunkt seiner metaphysischen Interessen stand, abhold gewesen. Gibt doch Herder aus der ersten Vorlesung, die er von Kant hörte, als Meinung des Lehrers wieder: „die *theologia revelata* zwar nehme den Satz vom Dasein Gottes ohne Demonstration an; allein die Erörterung der Vernunftbeweise diene dem Interesse der Religion selbst, indem sie würdige Begriffe von Gott herbeiführe, der Freigeisterei entgegenwirke und mit der Ausbildung der intellectuellen Kräfte auch der moralischen Bildung Vorschub leiste"[54]).

---

[53]) W. XVIII 325, 327 f. Auch in der unerfreulichen Darstellung seines früheren Verhältnisses zu Kant in der Vorrede zur „Kalligone" erwähnt Herder Hume's nicht.

[54]) Nach dem Bericht Haym's a. a. O. 30 f. Man vgl. LB. I 3, 1, 367; in den „Provinzialblättern" W. VII 282, 286, 288, 304; in dem Vulgattext (W. VII, S. XVII) siehe die Ausführungen in der Ausgabe von 1830, XV 181, 185, 200, 255; Suphan in der Ztschr. f. d. Ph. 232.

Es ergibt sich demnach: Kant hat höchstwahrscheinlich schon Ende der funfziger Jahre Humes *Essays* zwar gekannt, seine Schätzung des Philosophen trifft jedoch noch in den sechziger Jahren den moralistischen Essayisten, nicht den metaphysischen Skeptiker und nicht den Religionsphilosophen[55]).

Zur Entscheidung der Frage, inwiefern der metaphysische Standpunkt Kants um 1762 durch eine Einwirkung von Hume's Kausalitätstheorie bedingt sei, liefert die bisherige Untersuchung nur negative Argumente. Die naheliegenden und anscheinend schwerwiegenden Beweisgründe für eine solche Abhängigkeit, die dem Parallelismus zwischen Kants Metaphysik in dieser Zeit und Hume's metaphysischer Skepsis zu entnehmen sind, haben jedoch in diesem Zusammenhang keine Berücksichtigung gefunden. Sie bedürfen einer besonderen Prüfung, für welche im Vorstehenden der Grund gelegt ist. Dieselbe wird im nächsten Heft folgen.[56])

---

[55]) Auf eine Aeusserung Jachmann's (a. a. O. 12) über den Dogmatismus der vorkritischen Schriften Kant's, die in gleichem Sinne zu deuten ist, wird es richtiger sein, kein Gewicht zu legen. — Gar nichts folgt für die vorliegende Frage aus der Aeusserung Ruhnken's in dem Briefe an Kant vom Jahre 1771 (Rink, Ansichten aus Kant's Leben, 268), die K. Fischer herangezogen hat: „*Audio Te multum tribuere philosopho Anglorum populo, eique placere malle quam ceteris gentibus ad humanitatem exultis.*"

[56]) Nach Beendigung dieses Aufsatzes ist mir die zweite Abteilung von Thiele, die Philosophie J. Kants, Bd. I, zugegangen. Thiele hat sich ebenfalls (201 f.) im Anschluss an Paulsens und meine früheren Argumente gegen eine Abhängigkeit Kants von Hume um 1762 erklärt.

VIII.

Die in Halle aufgefundenen Leibnitz-Briefe

im Auszug mitgetheilt

von

Ludwig Stein in Zürich.

Es ist ein hocherfreuliches Zeichen der Zeit, dass jeder irgendwie bedeutsame literarische Fund von der gesammten gebildeten Welt mit freudiger Genugthuung begrüsst wird. Das Interesse an der Erhaltung und Ausgestaltung der Wissenschaften schlingt ein unsichtbares, aber doch festes Band um die Gebildeten aller Stände und Nationen. Und handelt es sich zumal um die Hebung eines verloren geglaubten geistigen Schatzes, dann ist die Freude über die dem Schosse längstentschwundener Zeiten abgerungene Erkenntniss eine um so allgemeinere, je tiefer wir davon durchdrungen sind, dass diese Erkenntniss nicht den Sonderbesitz eines bestimmten Mannes oder Volkes, vielmehr das Allgemeingut der Menschheit bildet. Mögen daher auch die ungestümen Wellenschläge des politischen und sozialen Lebens neuerdings wieder das gute Einvernehmen zwischen den Völkern vielfach getrübt, die Gegensätze unter den verschiedenen Nationalitäten erheblich verschärft haben: die Wissenschaft führt uns doch wieder zusammen. Hier ist der neutrale Boden, auf welchem die Gebildeten aller Nationen einander brüderlich die Hände reichen. Diese Thatsache erfuhr erst jüngst wieder eine glänzende Bestätigung, als die Kunde auftauchte, es seien in Halle über 100 Briefe des Philosophen Leibnitz zufällig aufgefunden worden. Die Zeitschriften der Kulturnationen verkündeten nun diese frohe Botschaft mit blitzartiger Raschheit der gesammten gebildeten Welt, und es regte sich allenthalben das Interesse für diese Briefe.

Die Schicksale dieser Briefe waren nun merkwürdig genug. Der am 20. April 1825 in Halle als Professor der Mathematik verstorbene Dr. J. Friedrich Pfaff, der bis 1810 Professor in Helmstädt war, hat die Briefe in Helmstädt gesammelt. Die Briefe wurden unter den zahlreichen, ungeordneten Collegienheften Pfaff's gefunden. Nach dem Tode Pfaff's wurden nämlich dessen Collegienhefte der Bibliothek in Halle übergeben; sie wurden aber nicht unter die Handschriften aufgenommen, sondern in einem Winkel der alten Bibliothek untergebracht. Nachdem die Bibliothek in das neue Gebäude übergesiedelt war, wurden dieselben besser aufgestellt, und ein Dozent der Mathematik untersuchte dieselben theilweise, ohne etwas Bemerkenswerthes zu finden. Da schrieb unter dem 2. Mai 1887 Oberlehrer Dr. Reinhardt von Meissen an die Bibliotheksverwaltung, er sei bei der Herausgabe der Werke des Leipziger Mathematikers A. F. Möbius betheiligt und habe gefunden, dieser habe 1828 beabsichtigt, die geometrischen Untersuchungen seines Lehrers Pfaff herauszugeben; er bitte in den Papieren Pfaff's, welche die Bibliothek besitze, nachzusehen, ob sich etwas auf diesen Plan bezügliche vorfinde, da in dem Nachlasse von Möbius nichts vorhanden sei. Der Unterbibliothekar Dr. Perlbach, dem während der Reise des Oberbibliothekars in Italien die Leitung der Bibliothek unterstellt war, machte sich an die Durchsicht der zahlreichen Convolute, fand zwar nichts von den Briefen des Möbius, wohl aber die in ein altes Hallenser Doktordiplom eingeschnürten Leibnitzbriefe [1]).

Ueber den ursprünglichen Sammler dieser Briefe kann ich vorläufig noch nichts Entscheidendes mittheilen. Der Gedanke liegt zwar nahe, dass der bekannte Helmstädter Theolog Joh. Andr. Schmidt, der die Unionsbestrebungen Leibnitzens so thatkräftig unterstützte [2]) und dessen Correspondenz mit Leibnitz Veesenmeyer im

[1]) Diese Mittheilung verdanke ich dem Oberbibliothekar in Halle, H. Dr. O. Hartwig, der mir die Briefe mit liebenswürdiger Bereitwilligkeit für das Archiv überlassen hat.

[2]) Ueber Schmidt's Antheil an den Unionsbestrebungen, vgl. Guhrauer, Leibnitz, II, 166, 169, 173 u. ö.; Pichler, Theologie des Leibnitz, II, 503 ff.; Pfleiderer, Leibnitz, S. 529 ff.

Jahre 1788 herausgegeben hat, der ursprüngliche Sammler der vorliegenden Leibnitz-Briefe gewesen sein dürfte, zumal Schmidt einen Brief aus dieser Sammlung (No. 99), den vom 24. März 1699 an Joh. Andr. Stisser in Helmstädt, bereits im Sommersemester 1722 in den Annales Academiae Juliae (Brunsvici 1722) veröffentlicht hat. Auch trägt das zweite Convolut der Leibnitzbriefe die Ueberschrift: Literae Leibnitii autographae ad Abb. Schmidium aliosque, ohne dass sich in demselben auch nur ein einziger an Schmidt gerichteter Brief vorfände. Durch eine kleine Notiz auf dem letzten Blatt der zweiten Gruppe der Briefe sind wir jedoch unterrichtet, wo der Brief an Schmidt sich befindet. Diese Notiz lautet: Einen eigenhändigen Brief L.'s an Schmid, der in Veesenmeyer's Ausgabe fehlt, habe ich an Abt Henke überlassen. (S. Rezension von Veesenmeyer in der Allg. Lit. Z.) Dieser Brief an Schmidt ist nun thatsächlich abgedruckt in der Allg. Lit. Zeit. Mai, 1790, S. 372ff. Doch scheint nicht Schmidt, sondern der Professor der Philosophie Frobesius in Helmstädt der ursprüngliche Sammler der Briefe gewesen zu sein, da sich im letzten Convolut der Briefe mehre Episteln an Frobesius befinden, die unverkennbar auf ihn als den Sammler hinweisen.

Die Hallenser Leibnitzbriefe zerfallen in drei Gruppen: Die erste Gruppe (Brief 1—88) enthält die Originalbriefe von Leibnitz an Rudolph Christian Wagner, Prof. der Mathematik in Helmstädt; die zweite (Brief 89—101) umfasst Originalbriefe Leibnitzens an verschiedene, zum Theil noch zu ermittelnde Adressaten; die dritte endlich besteht in einer stattlichen Reihe abschriftlich vorhandener Briefe von und an Leibnitz, deren Originale, so weit ich bis jetzt übersehen kann, zum grössten Theil verloren gegangen sind. Wenngleich nun die erste Gruppe quantitativ die umfassendste ist, so werden doch Gruppe II und III philosophisch eine ungleich erheblichere Ausbeute liefern, da die Briefe der ersten Gruppe in ihrem überwiegend grössten Theil geschäftlicher, bezw. privater Natur sind.

Von Rudolph Christian Wagner, an den die Briefe der ersten Gruppe gerichtet sind, ist in der ganzen ausgebreiteten Leibnitz-Literatur kaum die Rede. Guhrauer, Pichler und Pfleiderer er-

wähnen ihn mit keinem Worte. Ludovici nennt ihn zwar in seinem alphabetischen Verzeichnisse des Briefwechsels Leibnitzens mit Gelehrten[3]), doch ist nur ein einziger Brief Leibnitzens an Wagner, so weit ich weiss, bekannt geworden; derselbe befindet sich in der Kortholt'schen Sammlung, die Ludovici bereits vorlag[4]). Dieser bedeutsame Brief ist freilich philosophisch ungleich wichtiger, als die jetzt aufgefundenen 88 Briefe, die zwar des Oefteren mathematische Probleme berühren, hingegen nur äusserst selten philosophische Fragen streifen. In seiner Correspondenz mit anderen Helmstädter Professoren äusserte sich Leibnitz über Wagner stets mit grosser Auszeichnung[5]).

In welchem Verhältniss stand nun Leibnitz zu Wagner? Was bewog wohl den grossen Leibnitz mit dem unbekannten Magister Wagner — zu Anfang der Correspondenz war Wagner noch Magister[5a]) — eineCorrespondenz zu pflegen, die zuweilen so lebhaft geführt wurde, dass Leibnitz innerhalb eines halben Monates (Mitte bis Ende März 1700) 5 Briefe an Wagner schrieb? Die Antwort auf diese Frage liegt in dem Umstande enthalten, dass Leibnitz für jedes Fachwerk menschlichen Wissens wenigstens einen gelehrten Freund hatte, mit welchem er sich von den Gegenständen seines Wissens unterhielt[6]). Nur dadurch gelang es ihm bei der bewunderungswürdigen, unerreichten Vielseitigkeit seines Schaffens stets im lebendigen Rapport mit allen Wissenschaften zu bleiben und sich auf der jeweiligen Höhe der betreffenden Fachwissenschaft zu halten. Und so war denn auch Wagner gleichsam sein mathematischer Beirath, mit welchem er die ihn beschäftigenden mathematischen und mechanischen Probleme besprach. Uebrigens war auch der Theologe Schmidt, der wohl die Bekanntschaft des Leibnitz

---

[3]) Vgl. Ludovici, ausführl. Entwurf e. vollständigen Historie der L'schen Philosophie, II, S. 190.

[4]) Vgl. Leibnitii epistolae, ed. Kortholt, Lipsiae 1734, ep. 130, p. 197. Ludovici's Buch erschien 2 Jahre später, 1736—37.

[5]) Vgl. Dutens, Leibnitii opera omnia, V, p. 156, 253, 314, besonders p. 418; Kortholt, ep. 144, p. 224.

[5a]) Als Professor titulirt er ihn erst im Brief 32 (vom 18. Sept. 1703).

[6]) Vgl. Hissmann, Leben Leibn's. 1783, S. 32.

mit Wagner vermittelt haben mag[7]), in allen diesen Dingen gründlich beschlagen, da Leibnitz Wagner öfters auffordert, sein Urtheil über Leibnitzens Ansichten gemeinsam mit Schmidt abzugeben. Gleich im ersten Briefe nämlich (vom 23. Apr. 1699) „interea mitto tibi ectypum Medaillonis, rogoque ut annotes, si quae tibi non satis nostrae delineationi respondere videantur" bittet er Wagner, den Abt Schmidt bei der Abgabe seines Urtheils zu Rathe zu ziehen. Ebenso 9 Jahre später (Brief 67, Hannov. 4. Sept. 1708): Mitto tibi schedulam quandam a me ante multos annos memoriae causa consignatam, ut aliquando cogitarem aut cum amicis conferrem, de ludo illo vel artificio veterum restituendo. Rogo de eo cum dr. Abbate Schmidio communices et mihi schedulam cum vestra sententia remittas[8]). Dieser Brief ist so recht bezeichnend für die Auffassung des literarischen Verkehrs, den Leibnitz mit Wagner gepflogen hat.

Durch die mannigfachen Aufträge, die Leibnitz seinem literarischen Ammanuensis ertheilt, erhält die Correspondenz einen etwas eintönigen, geschäftlich trockenen Charakter; nur sporadisch tauchen interessante mathematische Exkurse auf[9]). Viele Briefe waren grösseren Sendungen von Büchern, Entwürfen zu Maschinen etc. beigelegt, die er gelegentlich durch Privatpersonen nach Helmstädt übersandte. Bei einer solchen Gelegenheit entschlüpft Leibnitz eine Bemerkung, die für seinen Charakter recht bezeichnend ist, (Brief 9, vom 13. März 1700): Gaudeo arculas salvas advenisse; semper enim verebar, ne quid infortunii interveniret, dum homini ignoto credendae erant. Ueberhaupt fällt durch diese Correspondenz auf Leibnitzen's Charakter hier und da ein hoch-

---

[7]) Laut Briefumschlag des ersten Briefes L.'s an Wagner (vom 23. April 1699) wohnte Wagner bei Schmidt, und so dürfte auch Schmidt die Bekanntschaft herbeigeführt haben. Denn L. kannte Schmidt schon früher, wie aus einem Briefe L.'s an Fabricius (vgl. Dutens, V, S. 226) hervorgeht. Der erste Brief L's an Schmidt ist vom 16. Aug. 1694 datirt; vgl. Henke in der Allg. Lit.-Zeit. Mai 1790, S. 375.

[8]) Aehnlich Brief 10 (Han. 26. März 1700) Mitto tibi castri doloris delineationem correctam, quod cum iudicio vestro redibit.

[9]) Besonders interessant für Mathematiker dürften die Briefe No. 2, 11, 22—26, 29, 61 und 62 sein.

interessantes Streiflicht, so ganz besonders durch Brief 27 (Hannov. 16. Nov. 1701):

Vir clarissime, Fautor honoratissime.

Serenissima Electrix jussit me pingi, et copiam picturae ad debitam caliographematis magnitudinem redactam confici, ut imago aere exprimeretur. Sed cum ea res Berolini nuper me inscio curata esset, et Lipsiae perfecta, factum est, ut versus subjecti sint imagini, qui laudes continent hyperbolicas, et pene in sapientiam divinam injurias, hoc disticho omnia rimato, si quae sapientia forsan abdidit ingenio, nesciit illa pictor(?). Hoc distichon cum sit intolerabile, et praeterea peccet contra iudicium, in eo quod sapientia non potest abdere quae nescit, ideo optarem peti, ut deleretur et optarem aliquod confici tolerabile. Materiam forte daret, quod via infiniti aestimandi a me inventa, et prima Elementa aeternae veritatis, unde mentium et δυνάμεων natura aperta est. Forte tuopte quasi impulsu tale aliquid a dno Paschio (?)[10]) habere posses.

Zwischen den Zeilen dieses Briefes steht so Manches, was ein scharfes Schlaglicht auf Leibnitz wirft. Aber auch abgesehen von dem für Leibnitz so charakteristischen Inhalt dieses Briefes erfahren wir aus demselben in Bezug auf die von Leibnitz vorhandenen Kupferstiche ein hochwichtiges Datum, das vielleicht dazu beitragen könnte, den diesbezüglichen Streit zwischen Erdmann (Leibnitii opera philos. quae exstant omnia, Praef. p. 30) und Guhrauer (Leibnitz II. S. 367 und Anmerk. S. 48) zu schlichten. In jenem Streit ist nämlich immer nur von einem im Jahre 1703 angefertigten Kupferstich die Rede, während der von Leibnitz in seinem Briefe an Wagner erwähnte Kupferstich bereits im Jahre 1701 vollendet war; freilich stimmt die in diesem Briefe erhobene Klage über das übertreibende Distichon ganz mit dem Inhalt seines Briefes an Löffler (vom 10. April 1704, Dutens V, 415) und dem eines Billets an die Kurfürstin Sophie (vom 3. Decemb. 1703, ab-

[10]) Namen undeutlich. Wie denn überhaupt die meisten dieser Briefe, weil flüchtig und ohne Concept hingeworfen, so lässig und verschnörkelt geschrieben, stellenweise auch durch die Zeit so verschwommen und verblasst sind, dass die Entzifferung der Briefe nicht ohne Schwierigkeit war.

gedruckt bei Böhmer I, S. 318) überein. Sollte das Bild, dessen Leibnitz im Jahre 1703 seinem Neffen Löffler und der Kurfürstin Sophie gegenüber erwähnt, mit dem in obigem Briefe angedeuteten identisch sein, so stammte es jedenfalls schon aus dem Jahre 1701[11]), und nicht aus dem Jahre 1703, wie Guhrauer will[12]).

Der erste Aufenthalt Leibnitzens in Berlin (Sommer 1700) scheint sich länger hingezogen zu haben, als bisher angenommen wurde. Zwar schrieb er unter dem 3. August 1700 (Brief 17) an Wagner „Wegen abgehender Post haben in eil nur dieses melden wollen, dass M. Wagner ersucht werde, so bald als möglich sich wieder in Helmstädt einzufinden, damit ich ihn alda finden möge. Weilen ich künfftige Woche wils Gott alda seyn, und mich in der Nähe nicht aufhalten werde“; doch ist auch der folgende Brief noch (vom 8. August) aus Berlin datirt, so dass der Aufenthalt in Berlin wohl bis gegen Ende August gedauert haben dürfte[13]).

Die nunmehr folgenden Briefe beziehen sich zumeist auf die bekannte Rechenmaschine, die von Helmstädter Meistern unter der Leitung Wagner's hergestellt, bezw. verbessert wurde. Die Rechenmaschine — eine ursprüngliche Erfindung Pascals — soll Leibnitz die Mitgliedschaft der Sozietät der Wissenschen in London eingetragen haben[14]). Vermittelst dieser Maschine wollte Leibnitz die Produkte grösserer Zahlen finden und sie mechanisch berechnen[15]). Die Construction dieser Maschine hat Leibnitz fast ein Menschenleben lang beschäftigt. Schon im Jahre 1695 schrieb er hierüber an Placcius[16]): Jam viginti et amplius anni sunt, quod Galli Anglique videre meum instrumentum arithmeticum, sine exemplo novum, et a Neperiana rhabdologia, a Pascaliana machina pariter et a Morlandiana toto caelo diversum. Welchen ungeheuern Fortschritt er sich von dieser Maschine versprach, er-

---

11) Vgl. den eben zitirten Brief an Wagner.
12) Vgl. Guhrauer a. a. O. S. 367.
13) Am 30. Aug. schrieb L. bereits von Wolfenbüttel aus an den Hofprediger Jablonsky in Berlin.
14) Im Jahre 1673. Vgl. K. Fischer, Leibnitz, S. 52.
15) Vgl. Hissmann, a. a. O. S. 43, der diese Maschine selbst noch gesehen hat.
16) Vgl. Dutens, VI, 60.

hellt aus seinem Briefe an Ludolf (gleichfalls aus dem Jahre 1695[17]): Et nunc absolutum est meum instrumentum arithmeticum, cui nihil simile hactenus visum est, cum plane sit sui generis. Aehnlich in einen Briefe an Thomas Burnet[18]): J'ai encore eu le bonheur de produire une machine Arithmétique infiniment différente de celle de Mr. Pascal, puisque la mienne fait les grandes multiplications et divisions en un moment, et sans additions ou soustractions auxiliaires[19]).

Die Maschine funktionirte aber denn doch nicht so vollkommen, wie Leibnitz wünschte; er übergab sie daher Wagner, unter dessen Leitung sie verbessert werden sollte. Wohl an 10 Jahre wurde in Helmstädt an der Maschine herumgearbeitet. Denn schon am 31. Jan. 1701 (Brief 20) schreibt er an Wagner: rogo ut urgeas Machinam. Von jetzt an dreht sich fast die ganze Correspondenz nur um diese Maschine. So in einem Brief (30) vom 30. Oct. 1702 aus Berlin[20]): Non repeto quae scripsi de Machina Arithmetica (quam puto pene procedere) deque Barometro portabili. Durch die häufigen Krankheiten Wagners wurde nämlich die Herstellung der Maschine erheblich verzögert, wie aus den Briefen 26 und 31 (letzterer vom 31. Juli 1703) hervorgeht: doleo valetudinem tuam non satis firmam esse, et meliorem opto atque auguror. Gratias ago tum quod de Crausianis cogitasti (worüber Brief 11 zu vergleichen ist), tum etiam quod curam Machinae meae Arithmeticae geris, quam spero in proximis nundinis videre absolutam intus et extra.

Die Hoffnung ist indess nicht in Erfüllung gegangen, denn ein Jahr später (Brief 44, Juni 1704) schreibt Leibnitz: „Dass noch Fehler bey der Arithmetischen Machina, ist mir sehr leid, hoffte doch endlich, der Artifex sie überwunden habe, und etwas beständiges zu Wege bringen.“ Ein Jahr später (Brief 49,

---

[17]) Vgl. ibid. VI, 122.

[18]) ibid. p. 248.

[19]) Vgl. endlich noch L.'s Brief an Joh. Friedrich, Herzog von Hannover, bei Guhrauer, deutsche Schriften, II, S. 278.

[20]) Von diesem Aufenthalt in Berlin weiss Guhrauer, II, 228, offenbar nichts.

eine gewisse Vorliebe für das Geld nachsagte, verwendete Unsummen auf wissenschaftliche Experimente; derselbe Leibnitz, dem man flüchtigen Sinn und ein jäh aufbrausendes Naturell zum Vorwurfe machte, konnte mit wahrhaft rührender Ausdauer über 40 Jahre an einem wissenschaftlichen Experiment festhalten!

Hat die bisherige Besprechung der Briefe Leibnitzens an Wagner vorzugsweise nur für die Biographie und Charakteristik des grossen Philosophen einiges Material abgegeben, so lassen sich doch auch aus dem vielen Spreu eintöniger geschäftlicher Mittheilungen einzelne Goldkörner auslesen, die den Freunden des Leibnitz in hohem Grade willkommen sein dürften. Zunächst ist ein Brief, in welchem Leibnitz den damaligen Stand der Physik in knappen Umrissen skizzirt, so interessant, dass ich denselben in extenso reproduzire.

Brief 56.

Mein besonders hochgeehrter H. Professor,

Bedanke mich dienstlich wegen besorgter Glässer so hierbey wieder zurück komen, weil freylich ein Convexum und Concavum zu der Büchse nöthig. Es würde aber nicht billig seyn, dass Mons. deswegen in Schaden komen sollte, doch wenn er vermeynt, selbst vor sich ein gut perspectiv machen zu lassen, hätte es damit seyn Bewenden. Inzwischen bitte ohnbeschwert andere Glässer förderlichst zu bestellen. Den Meister Levin belangend, wird Mons. urtheilen, was ihm etwa wegen der alten Machine gebühret, wiewohl ich sie wieder schicken werde, umb einsmahls sie mehr zu verbessern, denn es sind der Fehler noch zu viel.

Von de Aëre weiss ich Mons. nichts besseres vorzuschlagen, als des H. Reikeri disputationem de Aëre, welche wohl wird zu haben seyn. Honorabel Fabri hat hierinn einige falsche principia, indem er eine gewisse vim elasticam originalem statuiret, doch ist selbiger error mehr contra theoriam, als praxim.

De progressu physicae zu handeln, wäre eine sehr weidleuffige Sach, weil in allen Theilen der Natur nicht wenig verdreht worden. Reikeri disp. de Aëre werde selbst haben, kann sie aber sogleich nicht finden.

progessus physicae circa Aëris cognitionem würde für sich

allein ein programma geben können[25]). Die alten haben sogar aeris compressi vim Elasticam gewusst, wie man aus dem Herone und dessen funticulis siehet. Sie haben aber nicht gewusst, dass unsere Luft in ihrem statu, den wir pro naturali halten, comprimirt sey, weil ihnen pondus aeris ssuccumbentis nicht bekannt gewessen, daher auch einige moderni als Thomas Albing und Franc. Linné die Experimenta vacui anders und ope eines gewissen funiculi expliciren wollen, dagegen Boyle geschrieben. G. Galiley[26]) hat zuerst in Schriften annotirt, dass die Antliae aspirantes nicht höher als etwa 30 Schuh ohngefähr gehe. Torricelly[27]) sein Discipel hat dessen raison erfunden a pondere aeris. H. Gericke[28]), Bürgermeister zu Magdeburg, ist der erste, der eine Machinam erfunden, die Luft auszupompen, daher obige Machina mit Unrecht Boyliana genannt wird, besser allerdings Gerickiana zu nennen, denn es sind nur Kleinigkeiten, was H. Boyle daran geändert, der aus des p. Schott Technica curiosa die Machinam zuerst erlernet. Es ist auch H. Gericke der erste gewesen, der das Barometrum in stand gebracht, und Anfang unter dem Nahmen virienculi geheim gehalten. Hernach hat H. Huglich nebenst Boylio gefunden, dass ultra communem aerem noch eine gewisse pressio aetheris sey, welche auch in vacuo sich exerciert, deswegen auch H. Volda gewisse Experimenta gemacht. H. Rohault hat den effectum der schmahlen Tuborum liquores, plurimos sequentium, gefunden. Ich verbleibe

Meines hochgeehrten H. professoris dienstergebenster

Bn. v. L.[29])

---

[25]) Wagner zog L. öfters über das Thema seiner Programme zu Rathe, so Brief 5 (2. Febr. 1700): putem utilissimam programmatis materiam fore, de Theoria et praxi conjungendis.

[26]) Leibnitzens Lob Galileis vgl. bei Dutens V, 80, 336 u. ö.

[27]) Vgl. über ihn Leibn. bei Dutens V, 120.

[28]) Ein Brief L.'s an Guericke ist im Auszug abgedruckt bei Guhrauer, deutsche Schriften I, S. 264. Er erwähnt ihn auch bei Dutens, VI, 302 und Kortholt, I, 234; vgl. noch Guhrauer, Leibnitz, I, 75.

[29]) Als Baron von Leibnitz unterschreibt er sich in den Briefen an Wagner zum ersten Mal am 18. Sept. 1703. In einem Briefchen vom 30. Mai 1700 zeichnet er mit vollem Namen: Gottfried Wilhelm Leibniz.

Hannover 27. July 1706.

Interessant ist auch eine Auslassung Leibnitzens über die Natur der Bewegung, Brief 62 (29. Oct. 1707):

Motus omnium corporum intestinus ex eo generatim a priori demonstratur, quod omnia spatia sunt plena, et omnia corpora sunt divisibilia, unde sequitur, unius cujuslibet corporis motum in alia omnia corpora propagari, et in quaslibet eorum partes. Unde etiam porro sequitur, motum intestinum esse varium infinitis modis. Non igitur ex natura fluidi demonstrari debet motus intestinus, sed potius quia omnia corpora habent aliquem gradum fluiditatis id est divisibilitatis, in omnibus corporibus talis motus nascetur; et quo corpus magis est fluidum minusque habet cohaesionis, id est motus conspirantis, eo magis varius est motus intestinus. Sed licet quodlibet corpus in quodlibet utcunque remotum agat, plurimum tamen in aliis efficiunt corpora lucida et calida, quorum motus intestinus violentior est, quoniam sentitur. Et facit illa ipsa violentia, ut ubicunque commodissime potest expellere conetur particulas adeoque se dilatare; ita ut quodlibet punctum sensibile pro centro motus haberi possit. Regulae motus Pardiesii et Baylii, Polosatis non eae sunt, quibus niti possis.

Der Rest dieses Briefes beschäftigt sich ausschliesslich mit Problemen aus der mathematischen Physik.

Philosophisch wichtig ist endlich folgende Auslassung Leibnitzens über die Atome und das Leere, Brief 80 (22. Aug. 1715). Dieser philosophische Excurs ist um so wichtiger, als er aus dem letzten Lebensjahre des grossen Philosophen stammt:

Videtur vir clarissimus (scil. Prof. Weidler) inclinare ad vacui defensionem, sed nulla sunt argumenta quibus id probari possit et dudum a me notatum est, paralogistica esse, quae Angli quidam proferunt. Et parum esset dignum divinae sapientiae, spatium aliquod inutile relictum esse. inclinat etiam v. cl. ad atomos, sed mihi videtur non nisi miraculo effici posse, ut corpus aliquod sit infrangibile, ac proinde corpora summae firmitatis sine perpetuo miraculo proprie dicto seu concursu supernaturali defendi non posse.

Zum Schlusse noch eine feine Bemerkung des Philosophen,

die einen leisen Anflug von Humor verräth, über den Werth der medizinischen Wissenschaft, Brief 35 (22. Nov. 1703): H. Dr. Behrens[30]) zu Hildesheim hat mir einen discursus zugeschickt de certitudine et difficultate artis Medicae, den er drucken (will). Wolle Gott die certitudo wäre so gross als die Difficultät.

Ein zweiter Aufsatz wird die philosophisch ungleich ergiebigeren Briefe des Philosophen an andere Gelehrte (Gruppe II der Sammlung) behandeln.

---

[30]) Dieser feine Spott richtete sich mehr gegen die damalige mediz. Wissenschaft, als gegen seinen Freund Behrens, der nicht nur sein ständiger ärztlicher Berather, sondern auch sein Intimus war, vgl. die von Koch im Hannöverschen Magazin von 1805, 1806 und 1809 herausgegebenen Briefe des Philosophen an Behrens. Ueber Behrens vgl. noch Guhrauer, Leibnitz, I, 373 und ibid. Noten S. 51, ferner II, 327 und 338.

Jahresbericht

über

sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

im Jahre 1886

in Gemeinschaft mit

Ingram Bywater, Hermann Diels, Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann,
J. Gould Schurman, Paul Tannery, Felice Tocco und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

I.

Bericht über die Litteratur der Vorsokratiker 1886. Erste Hälfte.

Von

H. Diels in Berlin.

Ritter et Preller, Historia philosophiae graecae. Testimonia auctorum conlegerunt notisque instruxerunt. P. I septimum edita. Physicorum doctrinae recognitae a Fr. Schultess. Gothae, Perthes, 1886. 180 S. 8°.

Die Bearbeitung des Ritter-Preller'schen Handbuches, das sich seit seinem ersten Erscheinen im J. 1838 einer weiten Verbreitung zu erfreuen hatte, war in den letzten Auflagen hinter den Fortschritten der Wissenschaft zurückgeblieben. Daher hat der Verleger durch Fr. Schultess eine Umarbeitung des trefflichen Führers vornehmen lassen, die mit Sorgfalt und Sachverständniss gemacht ist und das Buch namentlich wieder in den Kreisen derjenigen Studierenden heimisch machen wird, die nicht bloss zu äusserlichen Zwecken die Kenntniss der antiken Philosophie sich aneignen, sondern wirklich an die Quellen geführt werden wollen. Die hauptsächlichsten Fragmente der Vorsokratiker sind hier, soweit es anging, bereinigt mit kurzer Interpretation vorgelegt und die wichtigste Litteratur in sorgfältiger Auswahl zu weiterem Studium angegeben. Der Umfang der Neubearbeitung ist trotz knappster Fassung um 50 Seiten gestiegen. Die zweite Hälfte (Sophistik, Sokrates und die nachsokratischen Philosophen umfassend) hat E. Wellmann zu bearbeiten unternommen und es ist zu hoffen, ss das unentbehrliche Buch bald wieder vollständig vorliegen

wird. Es wäre praktisch, dem Buche einen ausführlichen Index nominum beizugeben, der die beiden bisherigen überflüssigen Register ersetzen könnte.

H. Diels, Ueber die ältesten Philosophenschulen der Griechen in „Philosophische Aufsätze Eduard Zeller zu s. 50jährigen Doctorjubiläum gewidmet". Leipzig, Fues, 1887, S. 239—260.

Der Verf. versucht in diesen Aphorismen im Anschluss an H. Useners Aufsatz über die Organisation der Akademie und des Peripatos (Preuss. Jahrb. LIII, 1 ff.) auszuführen, dass die Schulorganisation, wie sie die Alten, auch in den älteren Philosophenschulen vorausgesetzt haben, nicht auf einem Anachronismus der späteren Autoren, sondern auf richtiger Tradition beruhe. Die Entwickelung der ionischen Physik, die Technik der Eleatischen Schule, die Vielseitigkeit der Abderiten lasse sich nur auf die Weise völlig begreifen, dass neben den jeweiligen Häuptern ein Kreis von Schülern und Vertrauten thätig gedacht werde, welche an der Arbeit mitwirken und die Tradition erhalten. Auch für Sokrates[1]) scheine ihm eine gewisse Schulorganisation noch in einzelnen, wenngleich durch die sokratische Apologetik verwischten Spuren nachweisbar. Alle diese Schulen seien innungsmässig mehr oder weniger streng auch zu einer Lebensgemeinschaft verbunden zu denken, wie dies für die Pythagoreer und die späteren Schulen des Plato und Aristoteles feststeht.

Anaximander und Anaximenes.

Ueber die Urstofflehre dieser Hylozoisten spricht Gomperz Zu Heraklits Lehre (s. unten S. 99) S. 1020. Ueber ihre Theologie ebenda S. 1041.

Pythagoras.

Die aegyptische Reise des Pythagoras hält Gomperz ebenda S. 1031 für historisch.

[1]) Hier ist S. 258 Anm. Z. 6 statt Kritische zu lesen Krische.

Xenophanes.

J. Freudenthal, Ueber die Theologie des Xenophanes. Breslau, Koebner, 1886. 48 S. 8°.

Der Verf. wendet sich gegen die allgemein herrschende Vorstellung, dass Xenophanes einen reinen Monotheismus gelehrt habe. Gleich das erste Bruchstück εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος kann mit keinen Interpretationskünsten auf einen rein monotheistischen Ausdruck gebracht werden, ebensowenig was Fr. 14. 16. 21 (Karst.) in polytheistischer Weise von der Gottheit gesagt wird. Ebenso beweisen die Berichte der besten Berichterstatter, dass Xenophanes eine Mehrheit von Göttern nicht ausgeschlossen habe: Ar. Rhet. II 23. 1399^{b}6 u. Ps. Plut. Strom. 4 (Doxogr. 580,15 nach Theophrast) ἀποφαίνεται δὲ καὶ περὶ θεῶν ὡς οὐδεμιᾶς ἡγεμονίας ἐν αὐτοῖς οὔσης· οὐ γὰρ ὅσιον δεσπόζεσθαί τινα τῶν θεῶν. ἐπιδεῖσθαί τε μηδενὸς αὐτῶν μηδένα. νοεῖν δ' ὅλως [so statt μηδ' ὅλως] ἀκούειν τε καὶ ὁρᾶν καθόλου. Damit wird eine Mehrheit von Göttern anerkannt, nur die sclavische Abhängigkeit von einander wird als verkehrte Volksmeinung abgewiesen. Noch deutlicher Poseidonios bei Cicero de div. I 3,5 *Xenophanes unus qui deos esse diceret divinationem funditus sustulit.* Der entgegenstehende Bericht des Ps. Arist. de Melisso etc. 977^{a}23 fällt als unglaubwürdig nicht ins Gewicht. Das ἓν τὸ πᾶν ist nicht als absolute Welteinheit (wie bei Parmenides) aufzufassen, da er die Vielheit nicht ausgeschlossen hat. Seine Einheit ist vielmehr in der Einheit der Ursache begründet, die er der Gottheit gleichsetzt. Alle Dinge der Welt lösen sich in eine Einheit auf, die denkend und raumerfüllend zugleich das Universum durchdringt und beherrscht. Xenophanes wies die gewöhnliche Mythologie zurück, aber die homerische Lehre von dem allmächtigen Vater und König der Götter und Menschen nahm er auf, verband sie mit dem Principe Anaximanders und der altpythagoreischen Weisheit, die den κόσμος, den Weltzusammenhang, zu begreifen suchte. Die Gottheit ist nicht Wesen der Dinge, sondern die immanente, intelligente Ursache. Diese Auffassung schliesst aber den Polytheismus nicht aus. Die Götter beherrschen kleinere Kreise der ewigen Welt, indem sie selbst ewige Teile der einen alles umfassenden Gottheit

sind. Als solche könnte man Erde, Wasser, Himmel, Eros u. dgl. in Anspruch nehmen. Diese Anschauung steht der orphischen sehr nahe, noch näher der stoischen. Die sehr eingehenden Anmerkungen geben Beiträge zu den Fragmenten und deren Zusammenhang. Die ersten 7 Fragm. gehören so zusammen 1. 5. 6. Clem. Al. Strom. VII p. 302. Fr. 4. 2. 3. 7. In Fr. 3 ist κρατύνει zu lesen. Fr. 21, 23 zu lesen ἠλιθίας φλεδόνας, ταῖς οὐδὲν κτλ. Ausführlicher Excurs über die demokritischen Sprüche und andere Fragmente Demokrits. S. 37 ff.

Diese wichtige Abhandlung Freudenthals hat eine sehr schwierige Frage angeregt, die bisher keine völlig befriedigende Lösung gefunden hat. Die ganze Entwickelung der Gottesidee bei den Griechen drängt zu der Auffassung hin, wie sie hier ungemein scharfsinnig und gelehrt entwickelt ist. Aber die Zeugnisse scheinen doch nicht beweisend in diesem Sinne, ja sogar widersprechend zu sein. Fr. 1 steht bei Clemens in so gefährlicher Nachbarschaft mit sicher Aristobulischen Fälschungen, dass hierauf, wie auf andere ebenfalls nicht unbedenkliche Xenophanescitate des Clemens nicht zu bauen ist. Fr. 16 scheint mir gar nicht in das Lehrgedicht περὶ φύσεως, sondern in die Polemik seiner Sillen[1]) zu gehören (vgl. Fr. 2, S. 188 Wachsmuth, Karsten S. 54). In dieser populären Invective ist natürlich der Plural ohne Anstand, ebenso wie in der Elegie Fr. 21. So bleibt nur das Fr. 14 übrig, das uns unverständlich bleibt, weil wir die Stelle des Gedichtes nicht kennen, auf die es sich bezieht. Der Gegensatz von θεοί und πάντα ist auf das System des Xenophanes bezogen, mir ebenso rätselhaft als der Plural θεοί[2]). Auch die Anekdote des Aristot. Rhet. B 23. 1399^{b}6 beweist nichts, wie die Parallelanekdote ebenda 1400^{b}5 zeigt. Dagegen spricht die bekannte Metaphysikstelle

---

[1]) Die Existenz der Sillen hat Freudenthal ohne ausreichenden Grund geleugnet.

[2]) Auch grammatisch macht der Satz Schwierigkeit. Gomperz Z. Herakl. Lehre S. 1036 (s. S. 99) übersetzt καὶ ὅσσα λέγω περὶ πάντων *„und in Betreff dessen was ich das All nenne“*. So schon Pappenheim Erl. zu Sext. Emp. Leipz. 1881, 104.

τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους. Der Unterschied liegt im Werte. Wie der Freie zum Sclaven, so verhält sich der gottgewordene zum gewöhnlichen Menschen. Es gibt eine Stufenleiter von Wesen, verschieden an Rang und Wert. Die Wertabstufung hat ihre Ursache in der Reibung der Kräfte, die als Krieg im eigentlichen und uneigentlichen Sinne statt hat. Widerstreit ist Grundlage der Erhaltung. Auch das Uebel hat seine Berechtigung. Vgl. Eur. Fr. 21 οὐκ ἂν γένοιτο χωρὶς ἐσθλὰ καὶ κακά· ἀλλ' ἔστι τις σύγκρισις Chalcid. z. Tim. § 295 ὅτι ἐπετίμησεν Ὁμήρῳ φθορὰν εὐχομένῳ καὶ ἐρημίαν τῶν κατὰ τὸν βίον κακῶν (so rückübersetzt und mit Heinze auf Od. ν 45. 46 bezogen). Heraklit war sich wol auch des civilisatorischen Einflusses des Krieges bewusst, wie das Fr. 62 beweist, wo ξυνός auf die Menschen und Staaten vereinende Kraft des Krieges geht. δίκην ἔριν bedeutet, dass nur aus dem Streite das Recht erwachsen ist. Am Schlusse wird zweifelnd (S. 1044) ἐρρωμένα vorgeschlagen statt χρεώμενα.

8) Fr. 72 ist als unheraklitisch zu tilgen.

9) Fr. 104. ἡδὺ καὶ ἀγαθόν sind nicht echt. Statt dessen etwa ποθεινὴν zu lesen.

II. Der zweite Abschnitt sucht die Hauptlehren in ihrer inneren Verkettung zu skizziren:

1) Fluss der Dinge, Anticipation der modernen physikal. Anschauung (Lewes Problems of Life and Mind II 299), hervorgegangen aus den Betrachtungen des organischen Stoffwechsels. Falsche Analogie führte dazu das Weltganze als lebendig zu denken.

2) Urfeuer. Der Fluss der Dinge erfordert als Urstoff das wechselnde und an Dignität höchststehende Feuer. Darum wich er von Anaximander und Anaximenes ab.

3) Weltgesetz. Bedeutet einen Wendepunkt in der geistigen Entwickelung; Heraklit hat durch Zusammenfassen der rationalistischen Tendenzen seiner Zeit jene Formel gefunden (Anaximander, Pythagoras, Xenophanes).

4) und 5) Relativität der Eigenschaften und Coexistenz der Gegensätze. Der unablässige Stoffwechsel (n. 1) erzeugt unablässigen Qualitätswechsel. Diese Relativität der Eigenschaften

wird in ihrer Bedeutung für die Folgezeit näher characterisiert S. 1038 (zu 1007, 4). Sie verschärft sich zur Gegensätzlichkeit. Die Freude über den Fund verleitet Her. hier zu Paradoxien.

Der Heraklitismus hat auf die Folgezeit (Cynismus, Stoicismus, Scepticismus [vgl. S. 1049], Hegel [vgl. S. 1049], Proudhon [vgl. S. 1049]) ebenso conservativ als revolutionär eingewirkt, gemäss der Zweischneidigkeit dieses Systems.

Gomperz hat in diesen Blättern wichtige Beiträge zum philologischen Verständnis und zur philosophischen Würdigung des Ephesiers gegeben. Der Auszug kann keine Vorstellung von der geistreichen und gelehrten Behandlung des schwierigen Gegenstandes geben, die uns, auch wo sie in die Irre geht, fördert. Die Behandlung von Fr. 4. 7. 17. 44 scheint mir überzeugend. Die weit- und tiefgreifenden Ausführungen des zweiten Abschnittes wie nicht minder die ausführlichen Anmerkungen dürfen des Interesses aller Leser gewiss sein. Sehr richtig ist auch sein Urteil über den Stil des Heraklit. S. 1047.

Gottlob Mayer, Heraklit von Ephesus und A. Schopenhauer. Eine historisch-philosophische Parallele. Heidelberg, Winter, 1886. 47 S. 8°.

Der Gang der Abhandlung ist nach dem Verf. S. 7 folgender: „Nach einer Characteristik beider Philosophen kommt ihr Pessimismus zur Sprache und zwar: A. Die biographischen Prämissen desselben. B. Die metaphischen Prämissen desselben. C. Der Inhalt desselben. D. Theoretische Beurteilung desselben. Daran schliesst sich ein kurzes Wort über die Stellung Heraklits und Schopenhauers in der Geschichte der Philosophie·“

A. Patin, Heraklits Einheitslehre, die Grundlage seines Systems und der Anfang seines Buches. Leipzig, Fock, 1886. 100 S. 8°.

I. Polemik gegen die Unkritik gegenüber den über Heraklit umlaufenden Anekdoten. Nothwendigkeit der Feststellung eines festen Ausgangspunktes seines Systems, einer Grundansicht, von wo aus das Einzelne sich erhellt.

II. Unzuverlässigkeit unserer Ueberlieferung der Fragmente. Sicheres Kriterium dabei sind die Spracheigentümlichkeiten Heraklits: Prägnanz des Ausdrucks, Antithese, Oxymoron, Ironie, etymologische Spielerei. So wird Fr. 6 ἄπιστοι als heraklitisch erwiesen, ebenso Fr. 15 u. s. f. Missverständnisse sind dagegen Fr. 82. 83, Verfälschungen Fr. 123, das nicht eigene Meinung Heraklits sein kann, der die Mysterien etc. verhöhnt. Er schreibt S. 14. 46 ⟨δοκέουσι⟩ ἔνθα θεόν τινα ἐπανίστασθαι κτλ., womit er Fr. 118 δοκεόντων ὁ δοκιμώτατος ⟨οὐ⟩ γινώσκει κτλ. combiniert. Ebenso ist Fr. 37 ironisch-polemisch aufzufassen „Käme es soweit, dass die Augen versagten, wenn alles Rauch würde: noch mit den Nasen wollten sie in der gleichwertigen Masse Unterschiede wahrnehmen.“ Missverständnis dieser Stelle ist Fr. 38. Polemisch gegen die Vielgötterei ist Fr. 36 gerichtet. Gegen Archilochos Fr. 5 (S. 87). Ungenaues Citat ist Fr. 49. Ueber Fr. 17 spricht er S. 28 Anm. 1 [1]). Er weist Entlehnungen aus Heraklit bei Pseudopythagoras Diog. VIII 6 u. C. aur. 53 (= Fr. 7) nach. Mehrere Fragm. sind durch Ausfall der Negation entstellt Fr. 31 l. εὐφρόνη ⟨οὐκ⟩ ἂν ἦν. Fr. 30 wird ausführlich erklärt s. 36 ff., mir nicht ganz verständlich. Fr. 18 ist mit 112 zu combinieren S. 56. Erklärung von Fr. 65 steht S. 95. Fr. 20 S. 96.

III. Grundansicht Heraklits (Fr. 18): ‚Was weise heissen kann, kommt in der Vielheit der Dinge überhaupt nicht zur Erscheinung, sondern nur in der Einheit. Es findet sich also in Sonderexistenzen keine Einsicht, sondern nur in einer diese aufhebenden Gemeinsamkeit (Fr. 91)‘.

IV. V. Darauf gründet sich die Restitution des Anfangs der Schrift. Es ist zu combinieren: Fr. 1 [= Fr. 19 denn ὅτε κυβερνῆσαι πάντα διὰ πάντων ist Paraphrase [2])] 2. 93 mit Fortsetzung καὶ (οἷς) καθ' ἡμέραν (ἐγκυρέουσι ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται Paraphr.).

---

[1]) Jedoch ohne das Verhältnis sich klar zu machen. S. oben Gomperz S. 100 u. m. Anm. dazu.

[2]) Da Patin ausführlich die diplomatische Grundlage der Diogenesstelle behandelt S. 76, so bemerke ich, dass der Archetypus des Diogenes sicher ΟΤΕΗΚΥΒΕΡΝΗCΑΙ hatte.

οὐ γὰρ φρονέουσι (Fr. 5) τοιαῦτα [πολλοί] ὁκόσοι ἐγκυρέουσι κτλ. Dann 3. 111 (οἱ ἀγαθοί). 91. 92 (διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ· τοῦ λόγου κτλ.).

Dies ist ein gedrängter Ueberblick über die Resultate des scharfsinnigen, nur zuweilen überscharfsinnigen Schriftchens. Es ist, wie schon die Uebereinstimmung mit Gomperz gleichzeitiger Abhandlung in ziemlich vielen Fällen beweist, ein eindringender und beachtenswerter Beitrag zur Heraklitlitteratur.

O. Friedel, De philosophorum studiis homericis p. II. Gymnasialprogr. n. 234. Stendal 1886. 20 S. 4°.

Der Verf. recapituliert seine Resultate so:

1) (Heraclitus) Homerum quamquam omnium graecorum sapientissimus vel esset vel haberetur, tamen in rebus manifestis falli contendit et fabula illa de piscatorum aenigmate probavit.

2) Bellum omnium rerum parentem esse cum sibi persuasisset, Homerum quod discordiam Σ 107 exsecraretur nec sciret una cum illa simul universum mundum interiturum esse, reprehendit.

3) Homerum et Archilochum videtur vituperasse, quod per- [illegible] aut faustos aut infaustos esse et eorum simulque cum [illegible] naturam ex deorum arbitrio ac libidine [illegible]

[illegible] dignos esse censuit, qui ex [illegible] caederentur.

[illegible]

[illegible] iam in Homeri carminibus [illegible]

[illegible] et Thethys origo deo- [illegible] perpetuo fluentibus senten- [illegible]

[illegible] aliud nisi solem esse, [illegible] allegorica interpretatione [illegible]

[illegible] Fr. 79 ähnlich [illegible]

1) E. Pfleiderer. Was ist der Quellpunkt der heraklitischen Philosophie? Universitätsprogr. 6. März 1886, Tübingen. 53 S. 4°.

2) — Die Philosophie des Heraklit von Ephesus im Lichte der Mysterienidee. Nebst einem Anhange über heraklitische Einflüsse im alttestamentlichen Kohelet und besonders im Buche der Weisheit, sowie in der ersten christl. Literatur. Berlin, G. Reimer, 1886. 384 S. 8°.

3) — Die pseudoheraklitischen Briefe und ihre Verfasser. Rheinisches Mus. f. Phil. N. F. XLII, 153—163.

4) — Heraklitische Spuren auf theologischem, insbesondere altchristlichem Boden inner- und ausserhalb der kanonischen Literatur. Jahrb. f. protest. Theologie, her. v. D. Hase u. A. XIV, 177—218.

Das unter No. 2 erwähnte Buch E. Pfleiderer's, dem er in No. 1 einen populären Abriss vorausgesandt hatte, das er mit No. 3 dem philologischen, mit No. 4 dem theologischen Publicum ans Herz legt, hat folgenden Inhalt:

Nicht der allgemeine Fluss oder die Lehre von den Gegensätzen ist „die Centralidee" des Heraklitismus, sondern vielmehr die Mysterienidee. Heraklit als βασιλεύς von Ephesos d. h. Priester der Filiale der eleusinischen Mysterien daselbst, der auch mit den Artemispriestern im Connex stand, ist nur von dieser mystischen Seite her zu verstehen. Das zeigt ein Ueberblick über sein System.

I. Erkenntnistheorie. Heraklit holte sein System nicht aus der Physik der Vorgänger, sondern aus dem Innern seiner mystisch angelegten Natur, indem er sich des Zusammenhanges der eigenen Vernunft mit der Weltvernunft bewusst ward. Wie er die Natur auffasst als eine proteusartig sich manifestierende und versteckende, so offenbart auch er sein System, indem er in fortwährender Symbolik sich abwechselnd verbirgt und offenbart. Gegen die gewöhnliche Denkweise ist er schroff ablehnend, aber er ist kein unbedingter Feind der Sinneserkenntnis. Er tadelt nur den Gebrauch, den die unwissende Menge davon macht.

II. Metaphysik. Die Grundidee der Mysterien ist der alternierende Gegensatz zwischen Leben und Tod, „in welchen beiden Phasen sich ein und dasselbe, nennen wir es Natur oder Seele oder Gottheit, zu bewegen und auch bei dem scheinbaren Untergang zu erhalten weiss.“ Bei Heraklit erscheint diese Mysterienweisheit so: „Unzerstörbar ist die Feuerkraft des Lebens, welches auch im scheinbaren Tode, in den es oscillierend übergeht, überhaupt aber in allen, überall regsamen Gegensätzen und in den rastlosesten Wandlungen sich nicht nur erhält, sondern allzeit siegreich durchsetzt und eben in dieser Probe seine wahre Lebendigkeit erweist.“ Beweis dafür Fr. 127 ὡυτὸς Ἀΐδης καὶ Διόνυσος. Ferner 36 ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη χειμὼν θέρος πόλεμος εἰρήνη κτλ., sodann Fr. 78. 81. 25. 68 [1]). Der Brennpunkt der Lehre vom Gegensatz ist die apologetische Tendenz, dass der Gegensatz kein Uebel, sondern eine positive heilsame Lebensbedingung ist: Wohlsein, Harmonie. (Fr. 45 παλίντροπος ἁρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης d. h. Bogen und Leier bilden entgegengesetzte Attribute, die sich in der Person des Apollo zur Harmonie vereinigen.) Aus dieser Gegensatztheorie ist die Flusslehre die Consequenz, nicht das Antecedens. Fr. 117 αἰὼν παῖς ἐστι παίζων πεσσεύων συνδιαφερόμενος (so!) wird erklärt: „Es ist die Unzerstörbarkeit des Lebens, welches in ewiger Jugendfrische aus dem scheinbaren Tode neugeboren wird oder sich selbst gebiert: ihm ist der Gegensatz überhaupt kein herbes Muss, sondern eher eine Lust, ein Spiel (παίζων), denn in rastloser Veränderung, oder allgemeiner: in ewigem Phasenwechsel (πεσσεύων) bewahrt es seine Identität, da es ja mit sich selbst spielt oder sein eigner Partner ist (συνδιαφερόμενος)“.

III. Physik. Das heraklitische Feuer ist kein Symbol, kein blos logischer Ausdruck für die processierende Einheit von Sein und Nichtsein, sondern wirklich eine Art von Urstoff, der aber zwischen Grobem, Feinem und Feinstem, zwischen dem Sinnlichen und Unsinnlichen oscilliert. Das Feuer ist aber dem Philosophen nicht Hauptsache, sonst wäre es dem Grundgedanken besser auf

[1]) Fr. 64 wird S. 79 übersetzt: „Tod ist es, was wir wachend sehen, was schlafend, Traum.“ [ὕπνος also soll Traum heissen?]

den Leib zugeschnitten worden. Der Bewegungsprocess der Weltphasen ist nicht mehr einfacher Fluss in einer Richtung, sondern Fluss und Rückfluss durch die drei Phasen Feuer, Wasser und Erde und zurück. Dabei ergibt sich die Lehre von der Constanz der Masse zugleich mit der Hauptwahrheit, der Unzerstörbarkeit der Kraft d. h. des Feuers, das sich positiv über den Gegensätzen behauptet. Der beständige Ausgleich ist aber cum grano salis zu verstehen. Die concreten Dinge bilden in ihrer Art reale Maxima, die ihr minus und minimum von Anfang an in sich tragen, bis sich das Verhältnis umdreht d. h. das Ding als solches verschwindet. Die astronomische Anschauung Heraklits ist die denkbar naivste. Mit der täglichen Neugeburt der Sonne (Fr. 32) lässt sich die Kugelgestalt der Erde und Kreisdrehung des Himmels nicht vereinigen. Die entgegenstehende Stelle des Pseudohippocr. S. 62, 24 ist unheraklitisch. Das νέος ἐφ' ἡμέρῃ ἥλιος lehnt sich „an die bereits metaphysicierte Naturanschauung der Mysterien an, in dem er von hier aus „mehr oder wenig frei mit dem Aegyptischen zusammentrifft.“ Es ist die „anschauliche Repräsentation der Identität von Dionysos und Hades“. Der Process der täglichen Sonnenentstehung wiederholt sich im Kolossalmassstab des grossen Weltenjahres in der ἐκπύρωσις und διακόσμησις. Fr. 24 χρησμοσύνη—κόρος bedeutet „das tiefinnere Bedürfnis oder der kerngesunde Trieb und Drang, welcher zur διακόσμησις führt“, κόρος die Uebersättigung, „die der ἐκπύρωσις überdrüssig wird und sich zur Weltschöpfung wieder wendet“. In diesem allem ist nicht der Pessimismus Anaximanders zu erblicken, sondern ein Optimismus; denn „der Hauptaccent fällt auf den Status quo d. h. die Oscillation innerhalb der bestehenden Welt, nicht aber auf den Terminus a quo und ad quem“.

IV. Psychologie und Eschatologie. Die Seele ist Feuer, aber zugleich was wichtiger ist: Feuer ist auch Seele, d. h. es ist die konkret angeschaute Idee des Lebens und zwar Weltseele im Grossen, Einzelseele im Kleinen („Panpsychismus“). Heraklit nimmt die individuelle Fortdauer nach dem Tode an. Die Seele ist im Menschenleben nur zu Gaste, sie wird geläutert im Hades (Fr. 38 ist zu lesen αἱ ψυχαὶ ὁσιοῦνται κατ' ἀίδην). Der Tod ist

Aufstieg der Seelen zum besseren Leben, Leben der Abstieg derselben zum irdischen Dasein. Leben und Tod sind untrennbar in eins geschlungen.

Zusammenfassend darf man das System Heraklits als einen Vernunftoptimismus betrachten. Der Pessimismus ist nur dem vulgär-empirischen Leben gegenüber. Aufgabe des Philosophen ist es sich vom Speciellen zum Allgemeinen, zum λόγος zu erheben. Daher politisch sein Widerwille gegen die zuchtlos-ochlokratische Menge. Der Mensch hat sein Schicksal in der Hand (Fr. 121). Die Frucht der Philosophie ist die εὐαρέστησις (Wohlgefallen an dem denkend erfassten Universum).

Heraklit hat mit seinem „Panzoismus" nicht nur auf das Altertum eingewirkt, nicht nur jüdische und christliche Kreise lebhaft angeregt, er hat auch die neuesten Entdeckungen vorweggenommen (Erhaltung der Kraft und mechanisches Aequivalent der Wärme). So S. 252.

Der Anhang behandelt die heraklitischen Einflüsse im Kohelet und namentlich in der Σοφία. Der Verf. der Σοφία ist zugleich der im ersten Jahrh. v. Chr. lebende jüdische Fälscher des 4. 7. 5. 6 heraklitischen Briefes, vielleicht sogar aller Briefe. Zum Schlusse werden Anklänge an Heraklitisches bei den christlichen Schriftstellern (Johannesevangelium) zusammengestellt. Genaueres darüber in den unter No. 3. 4 genannten Abhandlungen.

Das vorliegende Buch ist nach der ehrlichen Ueberzeugung des Ref. nicht nur verfehlt, sondern auch fast gänzlich wertlos. Der mit soviel Selbstgefühl erhobene Anspruch „mit der richtigen Leuchte in der Hand die Dunkelheit Heraklits aufzuhellen" ist nicht erfüllt worden. Wer die wichtige und fruchtbare Arbeit beginnen will, den Einfluss der Mystik des 7. und 6. Jahrh. auf die Denker des 6. — 4. Jahrh. darzulegen, muss hierüber eigne Studien gemacht haben, die nicht auf der Oberfläche sich bewegen dürfen. Er muss eine bestimmte Anschauung von der historischen Entwickelung, der lokalen Verbreitung und den vielfältigen Formen dieser religiösen Reformation sich erworben haben. Er muss ferner die Berührung derselben mit der Philosophie d. h. mit Anaximander, Pherekydes, Pythagoras, Xenophanes, Empedokles, dann weiter mit

Platon und Aristoteles (Protr.) gründlichst studiert haben. Dann darf er es wagen, einen so schwierigen Schriftsteller wie Heraklit anzufassen. Auch hier verlangt man von dem gewissenhaften Forscher vor allem ein sicheres philologisches und historisches Wissen, namentlich auch eine Kenntnis der Quellenkritik, die hierbei von besonderer Wichtigkeit ist. Von allen diesen Vorkenntnissen besitzt der Verf. wenig oder nichts. Seine Kenntnis der antiken Religionsgeschichte und speciell der Mysterien ist unglaublich dürftig, die Geschichte der Philosophie weiss er nicht einmal da, wo sie für ihn spricht, heranzuziehen, der philologischen und quellenkritischen Schulung entbehrt er völlig. So sieht sich der Verf. veranlasst eine alte Hypothese aufzugreifen und in breitester Dialectik durch alle Fragmente hindurch zu verfolgen, die längst widerlegt und gänzlich unhaltbar ist. Denn die „Mysterienidee" tritt bei allen oben genannten Philosophen viel deutlicher hervor als gerade bei Heraklit, der unverkennbar gegen die Hauptform derselben protestiert (fr. 127). Ihm ist das Doppelleben des Mysterienglaubens, der ihm natürlich bekannt ist, nur ein Bild seiner eigenen Theorie, wie so viele andere gleichgültige Dinge. Ob er in seiner Eschatologie darauf Rücksicht nahm, ist zweifelhaft (s. Patin oben S. 102). Jedenfalls tritt dies in keiner Weise hervor, und das ganze System gar um diese Centralsonne kreisen zu lassen, ist eine Ausgeburt ungezügelter Phantasie. Im Einzelnen finden sich manchmal Ansätze zu richtigem Verständnisse (z. B. fr. 117), aber da jede hermeneutische Methode fehlt, so wird dergleichen erstickt unter dem Wuste von Unrichtigkeiten und speculativen Trivialitäten.

Dieselbe haltlose und spielerische Methode zeigt sich in dem Aufspüren der Anklänge, die in der jüdisch-christlichen Litteratur eine Kenntnis Heraklits verraten sollen. Dass dergleichen Anklänge hier und da vorkommen, ist längst bekannt. Aber die vom Verf. gefundenen sind nichtig. Da er wie hypnotisiert auf Heraklit und „Mysterienidee" hinblickt, so verwandelt sich alles, was nur irgend an diese Antithesen erinnert in eine bewusste Reminiscenz. Ja unter dem Einflusse dieser Einbildung weist er sogar die Identität des Autors der Σοφία Σαλομῶντος mit dem Fälscher der Heraklit-

briefe nach. Dies darf als der Gipfel dieser Methode bezeichnet werden. In der Untersuchung über die Briefe (No. 3) steckt manches Brauchbare. Nur ist die Anlage und Schulung des Verf. auch dieser Aufgabe nicht gewachsen. Er hat überall an grosse und wichtige Probleme gerührt. Hoffentlich lassen sich die Berufenen nicht durch den Misserfolg des Unberufenen von ihrer Lösung zurückschrecken.

II.

Jahresbericht über die neuere Philosophie bis auf Kant.

Von

Benno Erdmann in Breslau.

Erste Hälfte.

Fr. Bacon.

Reichel, E. Wer schrieb das Novum Organum. Stuttgart 1886, A. Bonz. 32 S.

Auf die Frage, die der Titel der kleinen Schrift stellt, antwortet Reichel: Nicht Fr. Bacon, sondern ein Unbekannter verfasste um 1577 das N. O.; Bacon hat sich begnügt das herrliche Werk durch thörichte Zuthaten zu verunstalten. R. möchte am liebsten Shakespeare für den wahren Verfasser halten, und würde so ein ergötzliches Gegenstück zu der Ansicht derer liefern, die Bacon für den Verfasser der bisher Shakespeare zugeschriebenen Dramen halten; doch giebt R. diese 'gar zu kühne' Meinung zum Glücke bald wieder auf. — Die Beweise für seine noch immer hinlänglich kühne Hypothese findet R. in den Widersprüchen, die zwischen einzelnen Sätzen des Organon teils wirklich bestehen, teils in Folge arger Missverständnisse des Textes von R. angenommen werden. Auch die ersteren aber können natürlich nur beweisen, dass die Zwiespältigkeit der Ansichten, von der auch tiefere Denker als Bacon nicht frei sind, im N. O. so wenig fehlt, wie in den übrigen Schriften und dem Leben des hochbegabten, aber durch und durch unwahren, eitlen und schwankenden Lordkanzlers von England.

Breslau. J. Freudenthal.

Descartes.

Lasswitz, K. Zur Genesis der Cartesischen Corpuscularphysik (Zeitschrift f. wiss. Philos. X. 166—169).

Die systematische Darstellung, die Descartes auch seinen physikalischen Sätzen gegeben hat, verdunkelt die historischen Beziehungen derselben. Sie aufzuhellen ist das Ziel, das der durch mehrere vortreffliche Abhandlungen über Geschichte der neueren Philosophie und Naturwissenschaft rühmlichst bekannte Verfasser in der vorliegenden Abhandlung sich gesteckt hat. Seinen Erörterungen zufolge hat Descartes die Anregung zu seiner mathematisch-mechanistischen Auffassung der Natur von Kepler empfangen, wie er von Harvey lernte, dieselbe auch auf physiologische Erscheinungen zu übertragen. Das Beharrungsgesetz hat er nicht durch Galilei kennen gelernt, sondern eher dürfte sich auch hier Keplers Einfluss geltend gemacht haben. Die Einwirkungen Isaak Beekmanns und Stevins zeigen sich in Descartes' hydrostatischen Untersuchungen; die Quelle seiner Corpusculartheorie ist die Atomistik, wie sie im ersten Viertel des 17. Jahrhunderts von neuem entwickelt ward, insbesondere die antiperipatetische Lehre Bassos. Durchaus abwehrend verhält sich Descartes dagegen zur Scholastik. — Bemerkenswerth ist der vom Verf. gemachte Versuch, Descartes' berüchtigtes Urtheil über Galileis Leistungen zu entschuldigen, wenn nicht zu rechtfertigen. Es ist Lasswitz gelungen, dies Urtheil nicht auf kleinliche persönliche Motive, sondern auf die Verschiedenheit der physikalischen Principien zurückzuführen — aber gerade damit ist das Urtheil über eine Grundanschauung Descartes' gesprochen. Er verlangt eine Antwort auf das Warum, Galilei begnügt sich das Was der Erscheinungen erklärt und ihr mathematisch formulirtes Gesetz aufgestellt zu haben. Das aber ist der Weg, den nicht gekannt zu haben, das Unglück der Scholastik ist, von dessen weiterer Verfolgung dagegen das Heil der modernen Naturwissenschaft bedingt war. — Auch sonst sind mancherlei Bedenken gegen Einzelnes auszusprechen. Wenn betont wird, dass Descartes' Formulirung des Beharrungsgesetzes nicht auf Galileis, sondern eher auf Keplers Anregung zurückgehe, da Descartes über dasselbe sich klar geworden war, bevor er Galileis

Schriften kannte, so ist hierbei übersehen, dass Galileis Lehren ihm durch mündliche Mittheilungen viel früher als durch seine Schriften zugänglich waren (Wohlwill, Ztschr. f. Völkerpsych. XV S. 366 f.), dass dagegen Keplers Ansichten über dies Gesetz durchaus unklar gewesen sind. Hervorgehoben hätte ferner wohl werden müssen, dass Descartes' Aeusserung über die substanzialen Formen nicht bloss in den meteora sich findet, sondern noch im Jahre 1642 wiederholt wird (Oeuvres VIII p. 580); dass Descartes ein Gegner der Atomistik ist; dass endlich Descartes, im Princip ein Gegner der Scholastik, in vielen Einzelheiten immer von ihr abhängig geblieben ist.

Breslau. J. Freudenthal.

Spinoza.

L. Busse. Ueber die Bedeutung der Begriffe essentia und existentia bei Spinoza (Vierteljahrsschrift für wiss. Philos. X, S. 283 f.)

Der Grundgedanke dieser vielfach anregenden Abhandlung ist folgender: Der Spinozismus ist kein consequent durchgeführtes System, sondern ein unhaltbares Mittelding zwischen Pantheismus und Deismus. Als Wirkungen einer immanenten Ursache sollten die einzelnen Dinge ewig und unveränderlich sein, wie die göttliche Substanz; in ihrer zeitlichen Existenz aber sind sie endlich und vergänglich, würden daher als solche gänzlich 'aus der Gottheit herausfallen', wenn sie nicht durch ihre Essenzen, die ewig und unveränderlich sind, mit dem ewigen Wesen der Gottheit verknüpft wären. — Aus diesem kurzen Resumé erhellt der Grundfehler der Schrift: er besteht in der Gleichsetzung des Pantheismus mit parmenideischem Akosmismus. — Die Wirkungen der unendlichen göttlichen Substanz brauchen nicht unendlich zu sein wie diese; durch ihre Endlichkeit 'treten die Dinge nicht aus der Gottheit heraus'; denn sie sind ja nur die Modificationen göttlicher Attribute, entstanden und im Sein erhalten durch die Substanz. Man muss einen ganz äusserlichen Begriff von Pantheismus haben; man muss die Sätze der Ethik I pr. 16 mit den Corollaren, pr. 25 cor., pr. 26; II def. 2, II pr. 10 sch. 2 und zahlreiche andere übersehen oder

missdeuten, um dies leugnen zu können. — Würde die Endlichkeit der Dinge den pantheistischen Grund des Systems zerstören, so würde auch die Ewigkeit der Essenzen ihn nicht wieder herstellen: denn sie sind eine Vielheit, Gott ist absolute Einheit. — Für seine Auffassung kann Verf. nur Eine unzweideutige Stelle der Cogitata (I c. 2, 2) anführen, der zufolge die existirenden Dinge ausserhalb Gottes sind; aber es ist ja bekannt genug, dass die Cogitata Spinozas wahre Lehre gar nicht enthalten. Diese erhellt aus eth. 1 pr. 15 und unzähligen anderen Stellen, die Verf. gewaltsam umdeuten muss, um sie mit seiner Auffassung zu vereinigen, wodurch denn die seltsamsten Consequenzen sich ergeben. Dem Geiste des Spinozismus fremd sind die Behauptungen, dass das Denken Gottes nur die Essenzen der Dinge, nicht die einzelnen Dinge selbst umfasse (S. 303), dass Essenz und Existenz der unendlichen modi ‚gleichsam durch die Gnade Gottes in Harmonie mit einander seien' (S. 295), dass der menschliche Geist eigentlich ausserhalb des Naturmechanismus stehe (S. 288), dass Gottes Thätigkeit durch den Mechanismus der endlichen Dinge beschränkt werde. — S. 297 wird der menschliche Geist nach Spinoza nur darum für unsterblich erklärt, weil seine Essenz ewig ist. Demnach müsste jedes endliche Ding unsterblich sein, denn auch die Essenz des Steines, der Rose, des Hundes ist ja nach Spinoza eine ewige Wahrheit.

Beachtenswert ist die Unterscheidung zwischen idea dei als dem Wesen Gottes und dem intellectus infinitus als der unendlichen Summe — nicht aller endlichen Dinge, wie Verf. S. 305 sagt, sondern aller endlichen Geister, oder der Ideen der Dinge. Die oft hervorgehobenen Schwierigkeiten der Lehre von der idea dei sind aber hiermit nicht beseitigt; denn wie der Intellect, muss auch die idea zur natura naturata gehören (nach eth. II def. 3, I pr. 31), kann also doch mit Gottes Wesen nicht identisch sein. — Manche Irrthümer wären von dem scharfsinnigen Verfasser sicherlich vermieden worden, wenn er auf eine Untersuchung der Beziehungen Spinozas zur Scholastik und zur Philosophie der Renaissance sich eingelassen hätte. Das war nirgends nothwendiger als hier, wo es sich um die echt scholastische Unter-

scheidung von essentia und existentia und um das Wesen des von der Renaissance in hundertfachen Variationen gelehrten Pantheismus handelt.

Breslau. J. Freudenthal.

Leibniz.

Leibniz' erstaunlich umfangreiche litterarische Tätigkeit, die Verstreuung seiner Philosopheme in mannigfaltige Abhandlungen und Briefe, der Mangel an systematischer Durchführung vieler seiner Lehren, andrerseits der kaum übersehbare Reichtum an Anregungen, die er seit früher Jugend auf sich hat wirkeu lassen, endlich unsere ebenso wenig ausgebreitete wie eindringende Kenntniss der philosophischen Litteratur des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts: dies alles stellt dem historischen Verständnis der Leibnizischen Philosophie trotz der vielfachen Auslassungen des Philosophen über seine Entwicklung besondere Schwierigkeiten entgegen. Es sind daher monographische Arbeiten über die hauptsächlicheren historischen Beziehungen der Lehre des Philosophen notwendig, vor allem zu denen Aristoteles', zur Scholastik, insbesondere zu den scholastischen Epigonen des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts, zu den italienischen Naturphilosophen, zu Gassendi, z. Lord Bacon, Hobbes, z. Descartes, z. Spinoza, ferner zu Forschern wie Galilei und Kepler, zu Geometern wie Cavalleri, zu Analytikern wie Wallis und Huyghens, zu Naturforschern wie Leeuwenhoek, Malpighi und Swammerdam. Nur der kleinste Teil dieser Arbeit ist in Angriff genommen. Die Versuche zusammenfassender Rekonstruktion des Tatbestandes und der Entwicklung der Leibnizischen Lehre ruhen daher vielfach auf ganz unsicherem Boden. Dies gilt auch für die Abhandlungen von:

1. Wendt, Emil. Die Entwickelung der Leibnizischen Monadenlehre bis zum Jahre 1695, Berlin, Weidmann, 1886, 30 S.;
2. Selver, David. Der Entwicklungsgang der Leibniz'schen Monadenlehre bis 1695 (Philosophische Studien h. von W. Wundt, Bd. III, S. 216—263, 420—451);

für die geschichtliche Konstruktion in der Arbeit von

3. Müller, F. A. Das Problem der Continuität in Mathematik und Mechanik. Historische und systematische Beiträge, Marburg, Elwert, 1886, IV u. 123 S.,

sowie für die ursprünglich in englischer Sprache veröffentlichte Schrift von

4. Merz, Joh. Theod. Leibniz, Heidelberg, Weiss, IV u. 221 S.

Wendts eigentümliche Ergebnisse sind: Leibniz ist seit 1661 zwar Anhänger der mechanischen Theorien, jedoch nicht Glied einer der damaligen Schulen. Seit 1668 führt ihn das Bedürfnis, sich den Unsterblichkeits- und Gottesglauben zu sichern, zur Anerkennung der finalen Ursachen, seit 1671 das Mysterium vom Abendmal zu einem unkörperlichen Substantiale der Körper, das Unsterblichkeitsproblem zur Bestimmung der Tätigkeiten der Seele als eines *conatus* „*seu motus . . . minimo vel puncto.*" Spuren des Cartesianischen Einflusses finden sich erst seit 1668; Malebranches Occasionalismus gibt ihm die Anregung zur Conception der prästabilirten Harmonie; von Spinoza lernt er nichts mehr. Die Ergebnisse Swammerdams u. a. gaben ihm die unendliche Geteiltheit des Körpers. 1678 hatte er ‚die Grundzüge seiner Philosophie schon fertig ausgebildet'. Gegenüber dem Cartesianischen Satz von der Quantität der Materie findet er das Wesen des Körpers in der tätigen Kraft, und gegenüber Arnaulds Vorwurf der Religionsgefährlichkeit der Lehren in seinem *Discours de Metaphysique* die Bestimmungen über das Wesen der individuellen Substanz, der Materie und der prästabilirten Harmonie.

Wendts Arbeit will als Dissertation beurteilt sein. Seine Methode lässt kritische Schulung vermissen. Er schliesst ohne Bedenken auf Abhängigkeiten aus Aeusserungen Leibniz' über die Aehnlichkeit und den Gegensatz seiner Lehre zu anderen, aus Erklärungen über ihre Bedeutung für die religiösen Fragen, aus Berufungen auf verificierende Tatsachen. Das Material aus Gerhardts Ausgabe bringt einzelnes weniger Beachtete, bleibt aber vielfach unvollständig; die Analyse dringt nicht tief ein, die vorhandene Litteratur ist viel zu wenig durchgearbeitet. So kommt der V. zu der äusserlichen Auffassung der Entwicklungsmotive,

der Unterschätzung des Einflusses der Scholastik wie von Descartes und Spinoza, zur Ueberschätzung der religiösen Antriebe.

Ungleich wertvoller ist die Arbeit Selvers. Der V. bringt mancherlei weniger oder gar nicht beachtetes Material, besonders aus Gerhardts Ausgabe; das schon benutzte weiss er selbständig und eindringend zu prüfen. So weist er darauf hin (431), dass die bisher ungedruckte Abhandlung Leibniz' aus dem Jahre 1676, die Gerhardt VI 8 der mathematischen Schriften als „Vorstudie" charakterisiert, nach Leibniz' a. a. O. abgedruckter Inhaltsangabe entwicklungsgeschichtlich Wertvolles enthalten könne. Er hat ferner bemerkt, dass die erste der beiden Abhandlungen Leibniz', die Gerhardt 1880 in den Monatsb. d. Pr. Ak. als neugefunden veröffentlicht hat, bereits in J. E. Erdmanns Ausgaben als Nr. XXVI enthalten ist.

Wenn Selvers Resultate trotzdem die vorhandenen Controversen, die er gründlich kennt, eher vermehrt als vermindert, so liegt dies vor allem an dem Stande der Vorarbeiten. S. unterschätzt fürs erste den Einfluss der Scholastik auf Leibniz, wennschon er gegen Trendelenburg beweist, dass die Einwirkung von Jac. Thomasius auf L. nur wenig bedeutsam war. So früh sich auch Leibniz aus den Banden des scholastischen Denkens befreit hat, so sehr seine spätere Lehre den Geist der selbständigen Forschung seit dem Ende des sechzehnten Jahrhunderts bekundet: er ist nicht nur, wie Gassendi, Hobbes, Descartes, Malebranche und Spinoza durch die Schule der Scholastik hindurchgegangen; sie hat auch den religiösen Motiven seines Denkens die Wege gewiesen, die ihn über den Mechanismus hinaus zur Anerkennung der Finalursachen, und weiterhin zur Conception der Grundgedanken der Monadologie führten. L.'s häufige Anerkennungen der Scholastik treten in S.'s Darstellung zurück; die bestimmten Erklärungen des Philosophen im *Syst. nouv.* § 2f. kann er nur gezwungen deuten (440). Nicht wenige, aus scholastischen Nachwirkungen erklärbare Züge der Lehre L.'s schiebt S. dem Einfluss Descartes' zu (223, 249; 237, 243, 245f., 248, 251, 255, 258, 420), den er weit überschätzt, auch zu früh bestimmend werden lässt. S. lässt selbst die *Ars combinatoria* „von dem Geist des Cartesianischen Rationalis-

[illegible] vielmehr den Be- [illegible] L. [illegible] auch den ähnlichen Versuchen [illegible] vgl. die *doctrina de puncto, instanti, indivisibilibus et conatu* bei Gerhardt I 52 nahesteht. Ueberzeugend weist S. [illegible] die weitgehende Abhängigkeit L.'s von Gassendi um [illegible] nach, sowie die Beziehungen auf Gleisson (437) zurück. [illegible] die *Confessio naturae* verrät allerdings viel mehr Gegensatz gegen dieselbe, als die Anerkennung, welche S. in ihr findet. Dass Leibniz 1675, um die Zeit der Begegnung mit Spinoza, die Grundlagen seiner Monadologie noch nicht gewonnen, macht S. höchst wahrscheinlich (II, 2); die Beziehungen von L.'s Metaphysik zu Spinoza bleiben jedoch speziellerer Untersuchung bedürftig. Auch die wesentlich verifikatorische Bedeutung der Untersuchungen Leeuwenhoeks u. s. f. hat S. richtig erkannt (438 f.). Ebenso hat der Vf. für die religiösen Motive in L.'s Entwicklung unbefangene Würdigung (442). Die Zurückhaltung S.'s in der Frage, auf welchem Wege L. zur Conception seines Kraftbegriffs gekommen sei (III, 1), ist angesichts der unsicheren Hinweise in L.'s Polemik gegen Descartes' Kräftemass durchaus berechtigt. Dagegen scheint mir S., allerdings der traditionellen Interpretation de[illegible] [illegible] *Métaphysique* von 1686 folgend, in diesen zu sehr d[illegible] [illegible] hineinzulesen. Ich vermag erst in den Briefen a[illegible] [illegible] von April und Oktober 1687 die spiritualistische Doktr[illegible] [illegible] In dem *D*[illegible] fasst L. die Materie noch a[illegible] [illegible] neben den substantiellen Formen. Die erste[illegible] [illegible] Wendung [illegible] die Briefe an Foucher 1686 [illegible]

[illegible] A. Müller's Schrift [illegible] Substanz als Konstanz [illegible] Gedanke anzuneh- [illegible] Leibniz behauptet [illegible] Bewegung. Zu [illegible] Satz von der [illegible] sein, indem [illegible] dachte, was

sich im Universum erhält, „vielleicht", weil er glaubte, so Gassendi's Bedenken gegen Descartes' Substanzlehre aufheben zu können (22f.). „Der Erhaltungsgedanke tritt zum ersten Male (anders S. 52) mit dem Substanzbegriff zusammen." „In Paris aber lernte L. von Huyghens, dass beim elastischen Stoss sich die nach v^2 geschätzte Kraft erhalte" (45). Schon vorher waren für ihn „alle mechanischen Veränderungen in der Welt Stossvorgänge" (35). „Leibniz zögerte nicht, nunmehr die Essenz der Körper in ihrer 'lebendigen Kraft' zu suchen" (45). Von hier aus entwickelte sich der Begriff der Monade durch eine Komplikation der Substanz mit der Kontinuität (46). Leibniz steckte so tief in der Lehre Descartes', dass er doch wieder die Substanz bei der Ausdehnung suchte, und zwar bei dem Indivisiblen des Cavalleri, den Raumelementen, die nur mit dem Intellekt zu percipiren sind, also „etwas Gemeinsames mit der Substanz haben, die auch von der Imagination . . . loszulösen ist" (53).

Die speziellere Durchführung dieser Konstruktion ist scharfsinnig. Die historischen Grundlagen derselben sind jedoch recht unzureichend. Die Datirung des Schreibens an Arnauld aus der Zeit der *Hypothesis physica* ist (Grotefend bei Pertz II F. I, 137 Anm.) nicht zutreffend; auch aus innern Gründen ist dasselbe später anzusetzen. Die Hypothese ferner, welche den Untergrund des Ganzen bildet, über den Ursprung der Substanzialisierung der Bewegung ist durch nichts historisch gestützt. Selvers ganz andersartige Vermutung (a. a. O. 423) ist z. B. viel wahrscheinlicher. Die Komplikation endlich des Substanz- und Kontinuitätsbegriffs ist allerdings unzweifelhaft. Aber der besondere Weg, den Müller L. hier einschlagen lässt, ist wiederum nicht nur nicht gesichert, sondern bietet einen so groben Fehlschluss, dass nur der Ausschluss jeder anderen Erklärung, und ein viel weitergehender Aufweis der historischen Bedingungen desselben, als Müller durch die Abhängigkeitsbeziehungen L.'s von Cavalleri gegeben hat, zu ihr berechtigte; selbst wenn seine Annahme, „L.'s Weiterbildung der Theorie des letzteren bestand darin, dass er für das C.'sche *omnes lineae, omnia plana* das Integralzeichen und für das Indivisible das Differentialzeichen einführte" (51), die Verdienste des Philosophen

um die Differentialrechnung richtig charakterisirte. Uebrigens bleibt zu beachten, dass diese historischen Beiträge für den Vrf. Nebendinge sind.

Die Arbeit von Merz bietet eine ungemein glückliche Lösung der schweren Aufgabe, ein Gesamtbild des Lebens und Wirkens von Leibniz für ein grösseres Publikum zu entrollen. Aus voller, meist an den Quellen geschöpfter Sachkenntnis heraus weiss er mit selbständigem Urteil und glücklichem Takt eine Skizze der wissenschaftlichen, religiösen und politischen Zeitverhältnisse zu entwerfen, die auf L.'s Entwicklung Einfluss genommen, sowie ein wol ausgeführtes Bild der Individualität zu geben, welche alle diese verschiedenen Anregungen durch eine Fülle feinsinniger und tiefer Reflexionen zu einem Ganzen zu beleben vermochte. Er verkennt nicht die Schwächen dieser Schöpfung; treffend wird geschildert, wie L.'s „ganze Tätigkeit gleichsam vorbereitend und anregend blieb, mehr ein Kompromiss, als eine Lösung der Schwierigkeiten" (189). Er verkennt auch nicht die Schwächen der Persönlichkeit, die sich in seinem Werke spiegeln. Aber er weiss die letzteren verständig gegen die Vorzüge abzuwägen, und die ersteren gegenüber den originalen Leistungen des Mathematikers wie des Philosophen sowie gegenüber den ernsten Bestrebungen des Vermittlers in dem konfessionellen Hader der Zeit, wie sich gebührt, in den Schatten zu stellen. Einen ganz besonderen Vorzug zeigt die Behandlung der mathematischen Leistungen des Philosophen. Der Verf. ist hier (auf Gerhardt besonders sich stützend) kundiger als irgend einer der bisherigen Bearbeiter jener allgemeinen Aufgabe. Dies ist um so bedeutsamer, als das Buch zunächst für englische Leser bestimmt ist, deren Urteil über den Mathematiker Leibniz nach wie vor nicht billig zu sein pflegt. Allerdings fehlt auch die Schwäche dieser Tugend nicht: der Verf. überschätzt die Bedeutung des Mathematischen sowol für Leibnizen's philosophische Entwicklung als auch für die deduktive Ausgestaltung seiner Lehre seit 1687. Daneben wird den kritischen Leser die Zurücksetzung der scholastischen Einwirkungen sowie die nicht ganz billige Würdigung von L.'s religiösen Entwicklungsantrieben stören. In L. ist z. B. „der

Funken echten religiösen Gefühls“ niemals „ausgelöscht“, so hoch er innerlich über den Meinungsverschiedenheiten der Konfessionen stand, die er bemüht war zu versöhnen. Seine Behandlung der christlichen Glaubenssätze bekundet nur ebenfalls die Halbheit, die ihm überall eigen geblieben ist. Auch dem Kundigen gewährt das Buch jedoch, nicht zum wenigsten in Folge der Weite des historischen Gesichtskreises, die der Vrf. überall, auch in dem Schlusskapitel „über das Schicksal der Leibnizischen Philosophie“ zeigt, dankenswerteste Anregung.

Breslau. B. Erdmann.

Berkeley.

Die Dissertation von A. Cook: Ueber die Berkeleysche Philosophie, Halle, 47 S., bietet im wesentlichen nur Auszüge aus dem *Essay toward a new Theory of Vision* und den *Principles*. Die Selbsteinwendung B.'s gegen seine Lehre von den Geistern im *Hylas and Philonous* sowie die kritischen Erörterungen am Schluss des *Siris* in Bezug auf die gleiche Lehre werden zwar angeführt, aber nicht untersucht; ebenso die Spuren anderer Fassung dieser Lehre in dem *Common-place Book*, denen übrigens die von C. nicht angeführten Ansätze der späteren Fassung zur Seite stehen (z. B. bei Fraser IV 445, 447 f.).

Breslau. B. Erdmann.

III.

Jahresbericht über die im Jahre 1886 erschienene Litteratur über die Philosophie seit Kant.

Von

Wilhelm Dilthey in Berlin.

1. Fredericus, der Freiheitsbegriff Kant's und Fichte's. Berlin, Gärtner. 1886.
2. Heinrich von Stein, die Entstehung der neueren Aesthetik. Stuttgart, Cotta. 1886.
3. Heinrich von Stein, die Aesthetik der deutschen Classiker (Separatabdruck aus den Bayreuther Blättern, X, 1887 Mai / Juni).
4. E. v. Hartmann, Aesthetik. Erster historisch-kritischer Theil: die deutsche Aesthetik seit Kant. Berlin, Heyman. 1886.
5. Herder's sämmtliche Werke, herausgegeben von Suphan. Berlin, Weidmann. Bd. 23. 24. 25. 1885. 1886.
6. K. Steiner, Grundlinien einer Erkenntnisstheorie der Goetheschen Weltanschauung. Berlin, Stuttgart. Spemann. 1886.
7. Semler, Goethes Wahlverwandtschaften und die sittliche Weltanschauung des Dichters. Hamburg, Richter. 1886.
8. O. Harnack, Goethe in der Epoche seiner Vollendung (1805—1832), Versuch einer Darstellung seiner Denkweise und Weltbetrachtung. Leipzig, Hinrichs. 1886.
9. Koegel, Lotze's Aesthetik. Göttingen, Vandenhoek. 1886.
10. Achelis, Lotze's praktische Philosophie, philos. Monatshefte. Jahrg. 1886. S. 577—609.

11. Charakteristik Herbarts, Lesefrüchte aus seinen Schriften. Gotha, Thienemann. 1886.
12. Krause, Grundriss der Geschichte der Philosophie, aus dem Nachlass von Hohlfeld und Wünsche herausgegeben. Leipzig, Schulze. 1887.
13. Franz von Baader, Leben und theosophische Werke, vollständiger Auszug durch Joh. Claassen. Bd. 1. Stuttgart, Steinkopf. 1886.
14. Melzer, erkenntnisstheoretische Erörterungen über die Systeme von Ulrici und Günther. Neisse, Neumann. 1886.
15. Sommer, die positive Philosophie Comtes. Hamburg, Richter. 1885.
16. Sterzel, Comte als Pädagog. Leipzig, Fock. 1886.
17. Karl Werner, die italienische Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts. Wien, Faesy. 1886.

1. Die Arbeit von Frederichs über den Freiheitsbegriff Kants und Fichtes giebt eine Uebersicht über die Lehren beider Philosophen in deren Terminologie und beurtheilt sie dann vom eigenen Standpunkte aus. Dieser ist der einer Ethik, welche nicht das Individuum, sondern die Gesellschaft analysirt (S. 39) und in dieser Gesellschaft die Entwicklung zur Sittlichkeit aus ihren Gründen erklärt (S. 24). Von dieser zur Zeit wol herrschenden Ansicht aus ergiebt sich ihm richtig, worin vor Allem hier der Fortschritt von Kant zu Fichte lag. Der Dualismus zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit, zwischen Freiheit und Natur musste aufgehoben werden; 'denn die wissenschaftliche Ethik hat gerade die Permanenz der sittlichen Idee in der menschlichen Entwicklung nachzuweisen, und nicht nur in dem Individuum, sondern vor Allem in den sittlichen Gemeinschaftsbildungen' (S. 24). Wird nun Fichte unter dem Gesichtspunkte dargestellt, wie ihm diese Vermittlung des ethischen Dualismus von Kant gelang, so würde man für eine solche Darstellung aufgezeigt wünschen, wie eine richtig gestellte Aufgabe den in inneren sittlichen Erfahrungen so tief grabenden Fichte doch wieder nur zu einer neuen Art von Vermögenslehre, einem Naturtrieb und einem reinen Trieb, zu Reflectionstrieb,

Produktionstrieb etc., ja zu einer vis inertiae in uns geführt hat.

2. 3. Der deutschen Geschichtschreibung der Philosophie liegt kein Problem näher als dasjenige, welches Entstehung, Eigenschaften und Werth der Lebens- und Weltansicht unserer classischen Litteratur sowie der Ursprung unserer pantheistischen Metaphysik aus derselben bilden. Die Benutzung der Handschriftensammlungen aus dem Nachlass der Schlegel, Hardenbergs, Schleiermachers haben ermöglicht, das Zeitalter der Romantik in dieser Rücksicht aufzuhellen: jetzt wendet sich die Arbeit rückwärts Herder und Goethe zu, welche die Grundlage der Dichtung wie der Spekulation dieses Zeitalters bilden.

Hier sei zuerst der Lebensarbeit eines jungen Mannes gedacht, welcher sich durch gründliche Vorarbeiten den Weg zum Verständniss der Aesthetik unserer classischen Schriftsteller gebahnt hatte und eben, da er sich diesem seinem Ziele näherte, uns nun im 30. Lebensjahre entrissen worden ist. Freiherr Heinrich v. Stein war mit einem seltenen Vermögen ästhetischer Nachempfindung von der Natur ausgestattet. Er gehörte zu jenen Personen, deren künstlerisches Vermögen zunächst in eigenen Schöpfungen sich aussprechen muss, bei denen aber schliesslich dasselbe in den Dienst wissenschaftlichen Nachverständnisses tritt. Diese sind die geborenen Aesthetiker. Er war durch enge Beziehungen zu Richard Wagner als Erzieher in dessen Hause von dem leitenden Gedanken dieses merkwürdigen Mannes ergriffen worden, die Kunst enthalte in sich die ernsthafte Auflösung des Räthsels der Welt, nachdem die Religion unwirksam geworden, und gewähre dem Menschen so Befriedigung. Daher trat ihm jugendliche Beschäftigung mit den letzten Fragen in nächste Beziehung zur ästhetischen Wissenschaft und dieser widmete er sich. Doch schloss seine Künstlernatur die Gefahr in sich, dass die analytischen Operationen des Philosophen zu lange überwogen wurden von künstlerischem Auffassen, und die Wagnerverehrung brachte die neue Gefahr, dass sein reiner Enthusiasmus — denn er bewahrte sich die Reinheit einer Kinderseele — auch die Irrthümer, die Absonderlichkeiten und die persönlichen Interessen des grossen Mannes zur eigener Sache machte.

Da erwies sich an ihm der Segen ehrlicher Einzelarbeit. Indem er „die Entstehung der neueren Aesthetik“ mit dem ausdauerndsten Fleisse untersuchte und das unter 2 genannte Buch darüber 1886 herausgab, bereitete er hierdurch ein selbständiges ästhetisches System am besten vor.

Das Buch, das nun, nachdem diese Hoffnungen vereitelt sind, zurückgeblieben ist, bezeichnet in mehrfacher Rücksicht einen erheblichen Fortschritt in der Geschichtschreibung der Aesthetik. Stein konnte und musste nach seiner Natur und seinem Bildungsgang die Aesthetik in ihren Beziehungen zur Kunst und zur Kultur betrachten. Die Geschichte philosophischer Einzeldisciplinen, der Logik oder der Aesthetik oder des Naturrechts, hat aber nur dadurch etwas vor allgemeinen Darstellungen aus der Geschichte der Philosophie voraus, dass hier die lebendigen ursächlichen Beziehungen erfasst werden können, welche zwischen den Wissenschaften und der Logik, der Kunst und der Aesthetik, dem sittlichen Leben und der Ethik bestehen. Die allgemeine Geschichte der Philosophie hat keinen Raum für die Auffassung dieser Causalbeziehungen. Der eigenthümlichste Vorzug, den die Geschichte philosophischer Einzeldisciplinen geniesst, liegt in der feinsinnigen Aufzeigung dieser Wechselwirkungen. Durch diese zunächst hat das Buch von Stein's den sonst vortrefflichen Arbeiten von Zimmermann und Lotze Neues hinzugefügt. Er hat überall die ursächlichen Beziehungen zwischen dem in der Kunst selber wirkenden Leben und den Regeln und Erklärungen der Aesthetiker aufgesucht. Dies führte ihn von selber zu einer Erweiterung unserer bisherigen Kenntniss in einer zweiten Rücksicht. Sollen diese Beziehungen nicht, wie dies bei Hegel oder Comte geschieht, nur als geheimnissvolle Thatsache von Verwandtschaft des demselben Kulturzusammenhang Angehörigen hingestellt werden, dann muss man diesen Causalverhältnissen im Einzelnen nachgehen; man muss Fragen an die Bibliotheken stellen, welche die gewöhnliche Geschichte der Philosophie nicht an sie richtet; man muss Bücher durchmustern, welche sie nicht berührt. Herr v. Stein hat die verschiedenen Bibliotheken über Deutschland hinaus für seinen Zweck durchforscht. Er hat seinerseits gerade den Schriften eine besondere Aufmerksamkeit

gewidmet, welche von den abstraktesten Sätzen der cartesianischen Schule einen Uebergang zur Kunstlehre eines Boileau bilden. Er hat andrerseits die Aeusserungen der Künstler selbst, die Streitschriften über die aktuellen Kunstinteressen einer gegebenen Zeit wie die Techniken der einzelnen Künste benutzt. Hierbei soll dann nicht verschwiegen werden, dass sich doch eine gewisse Unbestimmtheit in manchen Parthien seiner Darstellung noch fühlbar macht.

Der erste Abschnitt des Buches handelt über den französischen Classicismus und hier ist die Lösung der Aufgabe, die sich Stein stellte, besonders gut geglückt. Zum ersten Mal ist hier methodisch der Einfluss untersucht worden, welchen Descartes auf die französische Aesthetik geübt hat. Das Princip der Corneille'schen Kunstwirkung ist die Bewunderung, l'admiration, und diese nimmt in der Affektenlehre und dem sittlichen Ideal des Descartes eine hervorragende Stelle ein. Hier ist Descartes unter dem Einfluss des heroischen royalistischen Geistes im damaligen Frankreich. October 1644 war er in Paris, zur Zeit des frühesten Dichterruhms von Corneille; er schrieb seine Abhandlung über die Leidenschaften Anfang des Jahres 1646. Die zweite Periode der classischen französischen Literatur wird dann durch die Namen Racine und Boileau bezeichnet. Auf beide Männer hat der Cartesianismus durch das Mittelglied von Port-Royal gewirkt. Racine wurde 1655—8 in den Schulen von Port-Royal unterrichtet, also wenige Jahre nach dem Tode des Descartes. Hat er sich eine Zeit hindurch von seinen frühern Lehrern abgewandt, so führte ihn Boileau durch seine festere und selbständigere Verbindung mit Arnauld und Nicole wieder zur Pietät gegen dieselben zurück. Die Poetik Boileau's ist dann die Durchführung des rationalen Princips von Descartes, des ‚clairement et distinctement' auf ästhetischem Gebiet. Diese Uebereinstimmung zwischen Descartes und Boileau war in der des ganzen Lebensideals gegründet. Boileau: ‚il faut avouer que la plus grande félicité de l'homme dépend du droit usage de la raison.' Die Incarnation dieser logischen und methodischen Präcision der cartesianischen Schule, Arnauld, ist Gegenstand der am meisten hingebenden Verehrung, die Boileau je für

einen Menschen gehegt hat. Boileau's Eintreten für den amour de Dieu, jenen Begriff der cartesianischen Schule, von dem der amor dei intellectualis bei Spinoza direkt abstammt, in Uebereinstimmung mit der Abhandlung von Malebranche de l'amour de Dieu von 1697, im Gegensatz gegen die attritio der Jesuiten, ist Partheinahme für Arnauld und für Port-royal gegen die Jesuiten. Die von Nicole und Lancelot stammende Lehrschrift delectus epigrammatum enthält an ihrer Spitze eine Abhandlung de pulchritudine, von der Stein wahrscheinlich macht, dass sie Boileau ebenfalls beeinflusst habe. Auf ratio, natura, veritas wird hier die Schönheit zurückgeführt. Boileau's ästhetisches Princip ist, dass die adäquate Vorstellung des klar Gesehenen die ästhetische Billigung erzeugt: die Deutlichkeit. ‚Der menschliche Geist ist von Natur mit einer unzähligen Menge wirrer Vorstellungen (idée confuse) von Wahrheiten angefüllt, die er nur unvollkommen von einander unterscheidet. Nichts ist ihm willkommener als wenn man eine dieser Vorstellungen ihm klar macht, dadurch dass man sie in das rechte Licht setzt' (W. W. 2, 8/9). Rien n'est beau que le vrai. ‚Das klar Gedachte ist, wenn Du es schlicht und einfach wiedergiebst, schön.' Nimmt in der Kunst Corneille's das was Bewunderung erregt, das Erhabene, eine hervorragende Stelle ein, so hebt nun Boileau hervor, dass in dem Einfachen die ächtere Grösse liege. Dieses Hauptprincip, welches der Ausdruck einer dauernden und allgemeingültigen ästhetischen Norm ist, verfolgt dann Stein durch die bildende Kunst, die Dichtung und die ästhetische Litteratur des ganzen französischen Classicismus.

Der zweite Abschnitt des Buches von Stein behandelt die Richtung auf das Natürliche, welche in der englischen Aesthetik zuerst einen energischen Ausdruck gefunden hat und von da alsdann auf die Franzosen in der Zeit eines Diderot und Rousseau übergegangen ist.

Stein findet den Classicismus schon in der Formel von der Delikatesse des Geschmackes verlassen, wie sie Bouhours aufgestellt hat. Nun wird auch der Reiz des nur Angedeuteten und des Undeutlichen empfunden. St. Evremont und stärker Montesquieu heben die Bedeutung des Gefühls für die ästhe-

tische Auffassung hervor, und der letztere zeigt, wie der Dichter, indem er mit Einem Worte Vieles ausdrückt, eine grosse Fülle von Vorstellungen zugleich zum Bewusstsein bringt und uns so hinreisst. Nun wird raison von esprit verdrängt und auch hierin hebt sich von dem 17. das 18. Jahrhundert ab. Tiefer dringt dann Leibniz. Er hebt die Steigerung der Kraft hervor, welche das Bild einer fremden Vollkommenheit in uns hervorruft, und er findet hierin den Erklärungsgrund für die ästhetische Lust. Er bringt diese Vollkommenheit metaphysisch auf die Formel von der Einheit in der Vielheit. „Viel aus Einem und in Einem". Die Formel von Leibniz ist der des Malers Hogarth verwandt: „Die Einfachheit giebt der Mannigfaltigkeit Schönheit, indem sie dieselbe begreiflicher macht", und mit dieser Formel steht Hogarth's Schönheitslinie als einfachstes Beispiel von Verwickelung in der Form im Zusammenhang. „Die Verwickelung in der Form ist die besondere Eigenschaft der Zusammenfügung von Linien, welche dem Auge eine angenehme Art des Verfolgens zuführt und wegen des Vergnügens, das hieraus dem Gemüth entsteht, jenen Linien die Bezeichnung schön verschafft." Der Maler Richardson hat dieses Princip an der Erklärung Rafaels deutlich gemacht und der Philosoph Hemsterhuys hat in seinem Brief über die Skulptur dasselbe Princip an zwei Vasen vorzüglich erläutert. Dasselbe ist in dem natürlichen Streben der Seele gegründet, einen Reichthum von Vorstellungen in möglichst kurzer Zeit zu umfassen.

Ein gemeinsamer ästhetischer Grundzug verbindet in der nun folgenden Zeit die Entwickelung der Landschaftsmalerei, des holländischen Genrebildes und des englischen Romanes, wie der Robinson des de Foe denselben begründet. Die Tiefe dieser neuen Kunstweise gelangt zunächst nicht zu einem Ausdruck in der ästhetischen Theorie. Batteux spricht in der Formel von der Nachahmung der Natur den neuen künstlerischen Geschmack nur in einer oberflächlicheren Mischung mit dem Geiste des Classicismus aus. In seinem Princip der wählerisch nachgeahmten, erlesenen Natur ist zuerst das gefordert, was man später Idealisirung nannte.

„Im 18. Jahrhundert entwickelt sich nun noch ein anderes ästhetisches Princip, welches seinerseits auf das Hervortreten gewisser

Kunst-Erscheinungen fördernd einwirkte. Es ist in England zu Hause.“ Mit diesen Worten führt Stein das Auftreten von Untersuchungen über das schaffende Vermögen selbst, das Genie, die Einbildungskraft bei den Engländern ein. Young, Shaftesbury treten nun auf. Die Aesthetik erfährt seit ihrer Begründung bei den modernen Völkern ihre erste Revolution. Ich finde nun, das Buch Steins hätte mit der Methode, deren sich dasselbe bis an diesen Punkt so glücklich bedient hatte, an dieser Stelle eine andere verbinden müssen. Wohl besteht ein Zusammenhang zwischen dem englischen Genius, welcher in Steigerung und kernhafter Umgestaltung des Wirklichen durch die souveräne Gewalt der Phantasie, durch den die Anschauung im englischen Auge ganz durchdringenden Affekt bis in das Reich des Phantastischen und Bizarren geführt wird, alsdann der nunmehr auftretenden Führung der europäischen Literatur durch diesen englischen Geist und endlich einer Wendung der Aesthetik, in welcher diese sich nunmehr in das Genie, in die Einbildungskraft, in das Schaffen des Dichters und Künstlers vertieft. Aber dies ist nur die eine Seite in dem merkwürdigen Vorgang, welcher hier statt findet. Die Aesthetik hat bis dahin vorherrschend Formeln entwickelt, welche entsprechend den logischen Denkregeln die allgemeinsten Eigenschaften eines Kunstwerks darstellen, an welche alles Gefallen geknüpft ist. In diesen Regeln oder Normen hatte sie ihr Ziel. Hierdurch löste sie einen Theil der ihr gestellten Aufgabe. Aber in der Einseitigkeit, mit welcher sie das that, sprach sich der Charakter des Zeitalters aus, in welchem rationale Philosophie vorherrschte. In der Art, wie diese Regeln metaphysisch begründet wurden und so den Charakter ästhetischer Principien gewannen, waren diese ästhetischen Systeme der Ausdruck einer Zeit, in welcher die rationale Metaphysik vorherrschte. Nun erhob sich aber innerhalb der Naturwissenschaften immer stärker neben der Konstruktion aus den Principien der Mechanik die Beobachtung und Analysis als eine selbständige Potenz, welche auch da, wo sie nicht auf die Principien der mathematischen Naturwissenschaft zurückführen konnte, selbständige Geltung beanspruchte. Dieses unbefangen beobachtende, zergliedernde, induktive Verfahren wurde nun auch in dem Gebiet

der geistigen Thatsachen angewandt. Engländer und Schotten waren hier in ihrem wahren Element. Sie übernahmen nun die Führung. Das war die Lage, in welcher nun auch neben der Thatsache des Sittlichen die Thatsache des künstlerischen Genie's durch Beobachtung und Analysis bearbeitet, und die Aesthetik auf dieses Verfahren begründet wurde. Sieht man die Geschichte der Aesthetik unter dem Causalzusammenhang der Methoden an, so gehören alle bis hierher erörterten Erscheinungen der ersten Periode derselben an; nun aber hebt die zweite in Young, Shaftesbury, Hutcheson an. Verfolgt man dagegen mit Stein den Causalzusammenhang, welcher zwischen den Veränderungen des Geschmacks und den Principien der Aesthetik obwaltet, dann wird die von ihm aufgestellte Grundeintheilung festgehalten werden müssen. Mir will scheinen, als ob beide Eintheilungsgründe in der Geschichte der Aesthetik zu berücksichtigen seien.

David Young hat in seinem Brief an den Verfasser des Grandison: Gedanken über die Originalwerke, das Genie als die aller ästhetischen Untersuchung vorliegende fundamentale Thatsache beschrieben und zergliedert. Das Genie ist ihm ein der göttlichen Kraft verwandtes Vermögen, das sich der Natur ganz von Neuem gegenüber findet und dessen Werke daher dem Verstand und der Gelehrsamkeit unfassbar bleiben. Shaftesbury, Plato's Schüler und doch zugleich ein realistischer Engländer hat sich und die Welt ästhetisch aufgefasst. So ist ihm das Verhältniss des Theils zum Ganzen, des Mannigfachen zu der es umschliessenden Einheit der Begriff, durch welchen er die Welt fasst. Harmonie und Proportion ist der Charakter dieser Welt. Eine innere Harmonie ist das Ideal des Menschen und sein sittliches Leben ist eine Art von künstlerischer Technik. Stein hat mit Recht die Bedeutung dieser Verkündigung des ästhetischen Charakters der Welt hervorgehoben. Denn mir scheint, indem so dieser geniale Mensch, ganz unbekümmert um die Schulbegriffe, ästhetisch philosophirte und lebte, hat er auf die Ausbildung unserer deutschen ästhetischen Weltansicht, insbesondere auf Herder, Schiller, Schleiermacher mächtig gewirkt. In diesem Zusammenhang erklärt sich nun auch sein ästhetischer Grundgedanke: „nur das Wahre ist schön". Denn

wenn der Charakter der Welt ästhetisch ist, so ist in der Schönheit nur die Wahrheit der Welt gegenwärtig. In demselben Zusammenhang ist bekanntlich Schiller zu demselben Satz gelangt. Hutcheson, Harris, Burke, Home, Webb haben eine beschreibende Aesthetik begründet, eine Naturgeschichte des Aesthetischen. Dubos hat die naturgeschichtliche Betrachtung des ästhetischen Eindrucks und des Genie's in Frankreich eingebürgert. Jedes natürliche Vergnügen des Menschen entspringt nach ihm aus einem realen Bedürfniss. Eines der stärksten unter diesen ist das, geistig beschäftigt zu sein. Ein Phantom von Leidenschaft setzt ein menschliches Gemüth in Mitschwingungen, so entsteht eine Erregung, diese als solche gefällt: die Leistung der Künste hat zu allen Zeiten in etwas derartigem bestanden. Daher besitzt die Malerei eine grössere Gewalt über die Menschen als die Poesie, weil ihre Zeichen natürliche sind und eine unmittelbare sinnliche Kraft, zu erregen, in sich tragen. Das Kunstwerk bewegt das Gemüth in dem Masse als es einen rührenden Gegenstand darstellt. Die Kraft des Genies liegt sonach in dem Vermögen Gemüthsbewegungen hervorzurufen. Das Hervortreten des künstlerischen Genies ist geographisch und geschichtlich bedingt. Durch diese letzte Lehre hat Dubos auf Montesquieu und Voltaire gewirkt. Ueber diese Einsichten hinaus hebt Diderot in seinem Artikel Beau in der Encyclopädie an dem Schönen hervor, dass es nicht den festen Stoff des Gegenstandes nachbilde, sondern durch ein Gewebe von Beziehungen (rapports) wirke. So hat er zuerst dargelegt, wie die mit einem Eindruck zu verknüpfenden associativen Vorstellungen wirken. Die innere Fülle und beständige Neuheit eines Kunstwerkes beruht auf dem Mannigfachen der hineingewebten Beziehungen. Rousseau's Bedeutung in der Geschichte der Aesthetik liegt nicht nur darin, dass er Leben und Schönheit in der landschaftlichen Natur so tief empfand, sondern dass ihm auch aus der Wärme seines Naturgefühls ein idealer Anspruch an den Menschen entstand und er das Natürliche als Gemüthsideal lehrte. Er war von der erhabenen Gewissheit erfüllt, ein Zustand der menschlichen Dinge sei möglich, in welchem sich die edelsten Empfindungen in Lebensformen und Thatsachen des Lebens ohne Abzug verwirklichen. Ich würde sagen, Rousseaus

Grundstimmung ist nicht nur ästhetisch in der Auffassung der Natur, sondern zugleich in dem Lebensideal des friedlich, harmonisch, ungeschichtlich, wie er sich die Natur denkt, in seinen Neigungen sich entfaltenden Menschen, der so ein Theil der friedenvollen Natur selber wird.

Ein dritter Abschnitt Steins behandelt die Auffassung der ästhetischen Probleme durch Schweizer, Italiener und Deutsche. Sehr schön sagt Stein von den Schweizern: „Die Richtung auf das Ursprüngliche in der Poesie zeichnet die schweizerischen Aesthetiker aus und macht ihr Auftreten zu einer Epoche. Wollen die Schweizer einen Poeten preisen, so nennen sie ihn Naturdichter, Urdichter. Der Poesie überhaupt sprechen sie grössere Macht und Wucht zu, als Gottsched und die Franzosen. Praktisch und theoretisch ist ihre Stellung hiermit bezeichnet. Diese Grundeigenthümlichkeit ist der schweizerischen Aesthetik in Bodmer, Breitinger, Sulzer gemeinsam. Der persönliche Charakter Bodmer's scheint zuerst auf sie hingeleitet zu haben. Betrachten wir Bodmer's Bildniss, so erhalten wir eine unmittelbare, deutliche Anschauung davon, worin der über mehr als ein halbes Jahrhundert sich erstreckende Einfluss dieses Mannes auf Künstler und Schriftsteller bestanden haben muss. Stark ausgeprägte Züge, ein festgefügter Knochenbau; unter den überhängenden Augenbraunen blitzen die Augen sprechend und lebensvoll hervor. Wenn dieser Mann Homer nannte, stand wie durch Zauber für einen Moment der hellenische Urdichter, der göttliche Greis vor den Blicken des Zuhörenden."

Wie die Auffassung der Aesthetik der Schweizer, so erhält auch die Baumgartens und seiner Schule bei Stein durchweg neue Züge, indem er die Beziehungen zu den ästhetischen Erörterungen der Zeit, insbesondere der Franzosen und Engländer aus ihr herauszulesen weiss. Er zeigt, dass Baumgartens Aesthetik keineswegs als Ausfüllung einer Lücke in einem philosophischen Schulsystem entstanden ist. Als Baumgarten in den Nöthen der Kriege Friedrich des Grossen, dem Tode sich nähernd, ehe er das 50. Jahr erreicht hatte, den 2. Band seiner Aesthetik unabgeschlossen herausgab, hebt er es doch als das Glück seines Lebens hervor, wie

ihn die Beschäftigung mit dem Schönen durch Lebensnoth und Leiden hindurch begleitet habe. Das Schöne ist für ihn das im Bereich der sinnlichen Erkenntniss Vollkommene. Vollkommenheit der Erkenntniss entsteht aus der Fülle, Bedeutsamkeit, Wahrhaftigkeit der Vorstellung. Der Erkenntnissinhalt der blossen Anschauung, des bloss Bildlichen, ohne Begriffe, und die in diesem Gehalt naturgesetzlich gegebene Beziehung auf das Gefühl bildet schon den Mittelpunkt der Untersuchung Baumgartens wie später den des von ihm bedingten Kant. Baumgartens Schüler Meier war der Dogmatiker dieser Baumgartenschen Aesthetik. Auch von ihm zeigt Stein wie er durch die Debatten seiner Zeitgenossen bedingt und von der Gefühlsästhetik beeinflusst ist. In Winckelmann erhält diese deutsche Aesthetik zum ersten Male einen Ausdruck, welcher von den Formeln der Schule frei und ganz an den Eindrücken der Kunst reif geworden und erprobt ist. Die Erfahrung des Kunsteindrucks ist nie vor ihm mit solcher Gewalt ausgesprochen worden. Indem er aber analysirt, geht er ebenfalls von einem schaffendem Vermögen aus, welches in Anschauungen, Bildern den wahrsten Sinn des Wirklichen ausspricht; er geht ebenfalls davon aus, dass das Gefühl des Enthusiasmus zu dem Gehalt dieser Bilder in einer gesetzmässigen Beziehung steht. Damit ist die moderne deutsche Aesthetik vorbereitet.

So belehrend die Ausführungen Steins gerade in diesem letzten Theil durch die Beziehungen sind, welche sie in Baumgarten, Meier, Winckelmann nach rückwärts und vorwärts entdecken, so scheint mir in Bezug auf Winckelmann doch allzusehr ein Punkt zurück zu treten, durch welchen dieser grosse ästhetische Kopf vor Allem Epoche gemacht hat. Winckelmann und Herder entdecken die Geschichtlichkeit des ästhetischen Ideals. Winckelmann insbesondere findet die Gesetzmässigkeit in der Abfolge seiner Formen an der Betrachtung der Skulptur der Griechen. Von Schlegel ab ist diese Entdeckung dann auf das Gebiet der Poesie übertragen worden. Eine neue Stufe der Aesthetik war damit vorbereitet.

4. Wo Stein endet, hebt Ed. von Hartmann ‚deutsche Aesthetik seit Kant' an. Der Gegensatz beider Schriftsteller wird, indem

man von Einem zum Andern übergeht, lebhaft empfunden. Das Interesse Hartmanns ist den neueren Aesthetikern zugewandt. ‚Wem es,‘ so erklärt er, ‚um eine sachliche Belehrung und eine Gewinnung einer möglichst weiten Umschau zu thun ist, der wird sich vorzugsweise an die höchsten bisher erreichten Entwicklungsstufen zu halten haben‘ (S. VI). Während man Stein bemüht sieht, die Genesis unserer Aesthetik, wie sie im Kant-Schiller-Goetheschen Zeitalter blühte, aufzuzeigen, beginnt E. von Hartmann: ‚Als Kant 1790 seine Kritik der Urtheilskraft herausgab, war die Aesthetik noch ein wenig bearbeitetes Feld‘ (S. 1.). Ja Hartmann schätzt das, was die Dichter, die Künstler, die ästhetischen Kritiker für die Wissenschaft der Aesthetik geleistet haben nicht sehr hoch; sein Herz ist bei den Systematikern. ‚Die Leistungen der Populärästhetiker werden aus einem dreifachen Grunde überschätzt: erstens weil man die berechtigte Pietät vor grossen Namen wie Winckelmann, Lessing, Herder, Goethe, Schiller, W. von Humboldt, Jean Paul auch auf ihre ästhetischen Auslassungen überträgt, zweitens weil man ihren kulturhistorischen Einfluss mit ihrer prinzipiellen Bedeutung für die ästhetische Wissenschaft verwechselt, und drittens weil so viele Leute über Aesthetik schreiben, welche in die wissenschaftlichen Principien derselben nicht eben allzutief eingedrungen sind‘ (S. VII.). Ist nun die Gruppirung der Systeme sowie die Kritik derselben durchweg von Hartmanns eigenem systematischen Gesichtspunkte bedingt, so wird auch erst eine volle Beurtheilung möglich sein, wenn das Ganze der Aesthetik vorliegt, von welcher dieser historisch-kritische Ueberblick ein Theil ist. Hartmann selber äussert sich in demselben Sinne. ‚Die beiden Theile der Aesthetik machen ein innerlich zusammengehöriges Ganze aus, die philosophische Kritik wird deshalb beide Theile kaum von einander trennen können‘ (S. V.). So begnügen wir uns an dieser Stelle mit einigen Bemerkungen, die unsere Leser über das im Buche zu Suchende orientiren mögen.

Das Werk gliedert die deutsche Aesthetik von dem Standpunkte aus, welchen E. v. H. als konkreten Idealismus bezeichnet und innerhalb dessen E. v. H. selber seine Aesthetik begründen wird. Die Hauptvertreter dieses wahren Standpunktes sind ihm Hegel, Trahndorff,

Schleiermacher, Deutinger, Oersted, unter den Späteren dann Vischer, Zeising, Carriere und Schasler. An Hegel tadelt er besonders, dass die logischen Kategorien bei ihm noch nicht dem Wirklichen ohne transcendenten Rest schlechthin immanent sind; sie dürfen keine logisch dialektische Selbstbewegung für sich haben, sondern ihr einziger Process muss der reale Weltprocess sein (S. 120). Dieser Fehler wird erst dann korrigirt, wenn Trieb, Kraft, Wille als koordinirtes Moment neben der Idee anerkannt werden (S. 213. 4). Es ist ein Verdienst dieser historisch-kritischen Uebersicht, auf Trahndorff hingewiesen zu haben. K. F. E. Trahndorff (1782—1863), Professor am Joachimsthalschen Gymnasium zu Berlin, veröffentlichte 1827 eine Aesthetik in zwei Bänden, welche unabhängig von Hegel auf dem Standpunkte des Idealismus ein System entwarf, und so der Aesthetik von Weisse (1830) voraufging: auch Hegels und Schleiermachers Aesthetik war damals nur ihren Zuhörern zugänglich. Schleiermachers Aesthetik betrachtet E. v. Hartmann dann als Ergänzung der Hegelschen nach der erkenntnisstheoretischen Seite.

Dieser konkrete Idealismus hat sich auf dem Boden der Aesthetik Kants entwickelt. Denn die Aesthetik Kants hat alle Hauptstandpunkte der folgenden Zeit in sich vereinigt, wenn auch noch nicht zu versöhnen vermocht. Und zwar fand unter den von Kant ausgestreuten Keimen gerade der ästhetische Idealismus zuerst den geeigneten Boden zur Entwicklung. Derselbe entfaltete sich aber zunächst in der unvollkommenen Form des abstrakten Idealismus. Abstrakt nennt ihn E. v. H., weil er die ästhetische Idee von der Sinnlichkeit losreisst und in ein übersinnliches Jenseits entrückt. Das Sinnliche besitzt nach diesem abstrakten Idealismus nur soweit eine gewisse untergeordnete Schönheit aus zweiter Hand, als die Urschönheit der abstrakten und übersinnlichen Idee ihren Widerschein auf dies Sinnliche fallen lässt. Dieser Standpunkt verkennt, dass Schönheit zu ihrer Bedingung eben den Sinnenschein hat. Schelling ist der Begründer dieses Standpunktes gewesen, Schopenhauer und Krause haben ihn popularisirt und näher ausgeführt. Weisse hat dann unternommen, von diesem Standpunkte aus den viel tiefer reichenden konkreten Idealismus Hegels zu bekämpfen.

In Lotze's Aesthetik vermag E. v. H. nur eine Minderung der Weisse's zu finden.

Dem Idealismus treten nun aber drei Richtungen gegenüber, welche Elemente herausheben, die in ihm nicht genügend gewürdigt worden waren, deren Wahrheit jedoch ganz wohl in den konkreten Idealismus aufgenommen werden kann. Der Standpunkt der Gefühlsästhetik ist repräsentirt durch Kirchmann, Wiener und Horwicz. Dieser Standpunkt ist eine berechtigte und werthvolle Ergänzung des konkreten Idealismus, indem er die Einkleidung des idealen Gehaltes der Schönheit in die Form des Gefühls würdigt und untersucht. So erfährt Hegels Panlogismus seine Ergänzung. Der ästhetische Formalismus ist als abstrakter durch Herbart und Zimmermann und als konkreter durch Köstlin und Siebeck repräsentirt. Hatte der abstrakte Idealismus das Schöne in einer formlosen Idee gesucht, so wurde hier in berechtigter Ergänzung solcher Einseitigkeit das Schöne in der inhaltlosen Form aufgefunden oder dasselbe wurde unter Annäherung an den konkreten Idealismus, in der vollen sinnlichen Erscheinungsform erblickt, welche einen idealen Gehalt aus sich herausscheinen lässt. Endlich der Repräsentant der letzten unter den Richtungen der Aesthetik, des ästhetischen Eklekticismus, ist dem Verfasser Fechner. Wenn von der Erfahrung durch Induktionen fortgeschritten werden muss, so bildet die Aesthetik Fechners die berechtigte Reaktion gegen die Construktionen des ästhetischen Idealismus. Andrerseits ist E. v. H. überzeugt, dass dieser Standpunkt nur zu einem Eklekticismus zusammenhangloser Einzelprincipe gelangen kann, wenn nicht die Kraft zu spekulativen Synthesen den Induktionen ihre Gesichtspunkte giebt.

So entwickelt E. v. H. ein innerlich lebendiges, dialektisches Verhältniss aller Richtungen unsrer heutigen Aesthetik zu einander; die objektive Gültigkeit dieses Verhältnisses ist dann freilich abhängig von der Gültigkeit des principiellen Gesichtspunktes, unter welchem die ästhetischen Arbeiten in diese Beziehungen treten.

5. Der Idealismus Winckelmanns setzt sich in Herder fort und dieser ist neben Goethe und Kant die Grundlage von Schelling und Hegel. Die Bedeutung Herders für die geistige Bewegung in

Deutschland wird durch das Verdienst von zwei grossen Arbeiten jetzt zuerst mit urkundlicher Sicherheit gewürdigt. Die eine ist Herders Biographie von Haym, ein Buch das in der gründlichen und lichtvollen Durcharbeitung des weiten Stoffes mustergültig ist. Die andre ist die neue Edition der Werke Herder's von Suphan. Beide Arbeiten beruhen auf dem reichen Handschriftenschatze des Herderschen Nachlasses, welcher bekanntlich aus der Hand der Herderschen Erben in den Besitz des preussischen Staates gekommen ist. Möge hier bei dieser Gelegenheit dem Wunsche Ausdruck gegeben sein, diese kostbare Handschriftenmasse könnte mit dem Goethearchiv vereinigt und so die Erweiterung dieses Archivs zu einem Centralpunkt für die Handschriften dieser Weimarischen Epoche ermöglicht werden.

Wie nothwendig für die Wiederherstellung Herders eine neue Edition desselben war, wie in einer für den heutigen Leser unerträglichen Weise durch die nach Herders Tode von der Familie veranstaltete Ausgabe seine Arbeiten entstellt worden sind, das wird wieder aus den drei zuletzt erschienenen Bänden Suphans recht klar. Sie enthalten die Volkslieder und die Adrastea.

1778, 1779 erschienen Herders Volkslieder. Man weiss welche eingehende Wirkung sie geübt haben. Dies Werk ist also ein Theil der Geschichte unserer Literatur. Was that nun Joh. von Müller in der von der Familie veranstalteten Edition? Herder hatte eine neue Ausgabe geplant und vorbereitet, in welcher eine vollständigere Sammlung in ethnographischer Anordnung vorgelegt werden sollte. Nur geleitet von Herders Anordnungen, hat nun Müller die ästhetische Anordnung in den ‚Volksliedern' von 1778, 1779 aufgelöst, entsprechend auch Herders Vorreden etc. auseinandergerissen, und dadurch eine vollendete Unordnung hervorgebracht. So ist der schöne Körper in der seitdem üblichen Ausgabe zerstört. Die musterhafte Ausgabe von Karl Redlich, welche nun in Suphan's Edition erscheint, hat zu ihrem Mittelpunkt einen treuen, aus den Handschriften gereinigten Abdruck der Volkslieder von 1778, 1779. Sie sendet dieser Ausgabe den Abdruck des ersten Manuskriptes voraus, wie es October 1773 in die Druckerei gewandert war, dann aber nach dem Druck des ersten Bogens 1775 zurück-

gezogen. Und sie lässt dann hinter den ‚Volksliedern' von 1778, 1779 als Anhang eine Auswahl dessen folgen, was Herder in seiner dritten Sammlung hinzugefügt hatte.

Die Adrastea war ein als Zeitschrift erscheinendes Sammelwerk, welches schon dadurch ein erhebliches Interesse auf sich ziehen muss, dass es die letzte Arbeit Herders ist. „Meiner Reisen die letzte bin ich gewallt": so liest man auf einem der letzten Blätter, die er für die Adrastea geschrieben hat. Fünf Bände hatte Herder abgeschlossen; einen sechsten brachten Karoline und Herders ältester Sohn dadurch zu Stande, dass sie zu dem wenigen vorhandenen Manuscript Abfälle und beseitigte Stücke, die in ganz anderem Zusammenhang entstanden waren, hinzufügten. Aber die Gesammtausgabe überbot dann noch die Willkürlichkeit solchen Verfahrens. Die Adrastea wurde zerstückelt und an zwei Abtheilungen der Werke vertheilt.

Nun endlich erhalten wir in der musterhaften Ausgabe von Suphan das Werk in seinem ursprünglichen Bestande zurück. Und so macht es doch einen ganz anderen Eindruck. Ein Niedergang in Herders späteren Lebensjahren kann nicht bestritten werden. Nicht bloss Ueberarbeitung, allzufrühe Erschöpfung der Kräfte, Kränklichkeit haben ihn verursacht. Er ist schliesslich in einer gewissen Unfähigkeit des grossen Mannes begründet, seine Gedanken zur Reife und Klarheit durchzuarbeiten. Er hat nicht vermocht den Standpunkt seiner mittleren Lebensjahre zu überschreiten. Dennoch erscheint die Adrastea viel bedeutender in ihrem ursprünglich gedachten Zusammenhang, als die zerrissene Ausgabe der Familie vermuthen liess. Es ist eine Geschichte der Litteratur des 18. Jahrhunderts in ihrem Zusammenhang mit der ganzen Kultur desselben, aufgefasst unter dem wahren Gesichtspunkt des 18. Jahrhunderts, mit dem weltweiten Blick desselben für Freiheit und Fortschritt im Menschengeschlecht. Diese Betrachtungsweise ist doch Goethe wie Schiller in dem Sinn für die Bedürfnisse aller Classen, für den Zusammenhang der Nationen, für die Funktion der Litteratur in der Gesellschaft durchaus überlegen. Und man begreift wohl, warum der erbitterte melancholische Prediger hinter der Kirche in Weimar mit Goethe wie mit der Weimarischen Regierung grollte.

hrift von Steiner enthält nicht historische
ndern sie will einen Standpunkt entwickeln,
Wahrheit in Goethe's Denken zu erfassen.
k würde unter anderen Verhältnissen als
llung Anerkennung verdient haben, jedoch
uf gehalten werden, dass über eine Seite
höchst wahrscheinlich wichtiges Material in
legt, nicht gearbeitet werden darf, ohne dass
usgenutzt würde. Auf jedem anderen Gebiet
ung wäre dieses selbstverständlich. Warum
atur anders sein? An eine wissenschaftliche
blosse Förderung der Gebildeten muss diese
werden.

Philosophie: Achelis, Lotze's praktische
Grundzügen, philos. Monatshefte Jahrg. 1886
mirender Auszug aus dem Grundriss der Vor-
ntsprechenden Abschnitten des Mikrokosmos.

l, Lotze's Aesthetik, Göttingen, Vandenhoeck
ine ästhetischen Ansichten nie in schematischer
t, will diese Darstellung das so entstehende Bedürf-
dliche Darstellung der an vielen Orten zerstreuten
über Aesthetik befriedigen. Der Verfasser erkennt
harakter der Lotzeschen Aesthetik die Mittelstellung
mpirischen Methode, welche psychophysisch, psycho-
tlich die ästhetischen Thatsachen beschreibt und
einer metaphysischen Begründung. Da der Ver-
hetik ersterer Richtung als einen blossen Nothbau
später dem Palast einer wahrhaft philosophischen
zu machen habe, so liegt ihm gerade in Lotzes
Versuch, die beiden Richtungen zu verknüpfen, die
ner Aesthetik.

Krause, Grundriss der Philosophie, Herausg. Hohl-
Wünsche. 1887. Dieser Grundriss ist für die Kenntniss
von Werth. Eine Erweiterung unserer Kunde der That-
üherer Zeit wird Niemand von Krause erwarten. Wenn
Gesichtspunkte vermuthet, die heute noch das Stu-

dium der Geschichte beleuchten könnten, so wird man sich auch darin getäuscht finden. Dagegen bleibt für die Geschichtsphilosophie jener Tage Schellings ‚die aus der Entwicklung der Cycloide hervorgehende eiförmige Schleifenlinie', als welche sich die Geschichte der Philosophie in unserm Buche darstellt und deren Abbildung S. 32 zu sehen ist, charakteristisch. Und die Darstellung der Philosophie seiner Tage, aus den Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft, zumal aber die Anmerkungen aus Krause's Handexemplaren, die hier zuerst gedruckt sind, beleben unser Bild von dem damaligen Krieg Aller gegen Alle in der Philosophie und von den Leidenschaften, die dieser Krieg aufrief. So heisst es in einer Anmerkung Krause's zu Tennemann Wendt: ‚unter allen bisherigen Systemen dieser Periode' (darunter Krug, Bouterwek und Bardili) ‚ist das Herbartsche das bedeutungsloseste' (S. 465).

13. Johannes Claassen, Franz von Baaders Leben und philosophische Werke Bd. I. Eine Sammlung von Stellen unter systematischen Gesichtspunkten: Lichtstrahlen aus Baaders Werken. Baaders nachlässige Schreibart macht ihn wenig geeignet so behandelt zu werden. Erwartet man nun in der Einleitung für das Verständniss der einzelnen Stellen vorbereitet zu werden, so findet man sich hierin getäuscht. Sie genügt nicht einmal den Anforderungen an biographische Klarheit. Liest man Claassens Bericht über die Reise nach Russland, die so sehr der Aufklärung durch den Biographen bedarf, so findet man sich nirgend über das schon Bekannte hinausgeführt; fromme Zwischenbemerkungen machen das Verhältniss der Geldinteressen zu dem Plan der Formirung eines akademischen Vereins für Verbindung der Wissenschaft mit der Religion (S, 72), und dann wieder das Verhältniss dieser Beweggründe zu seinen Berichten an Galizin, den russischen Kultusminister, über die wissenschaftlichen und religiösen Zustände Deutschlands nicht klarer. Liest man dann wie er sich an den König Friedrich Wilhelm III herandrängt mit Verdächtigungen Schleiermachers und der anderen freieren preussischen Theologen, ja wie er bei Eylert die Denunziation eines ‚antievangelischen Bundes unter den meisten und angesehendsten protestantischen Theologen im königl. preussischen Staate' anbringt, die durch den Hofprediger an den König gelan-

gen soll, so wird der Wunsch noch lebhafter, statt solcher Excerpte mit religiösen Glossen einmal eine einsichtige Charakteristik dieses Pseudophilosophen zu erhalten.

14. 15. 16. 17. Die Geschichte der italienischen Philosophie im neunzehnten Jahrhundert ist gerade für uns Deutsche darum von besonderem Interesse, weil in dieser Philosophie der Kampf zwischen unserer deutschen Spekulation und dem Empirismus im Vordergrunde steht. Der neue Band enthält: 1. die Entwicklung der Naturphilosophie und Aesthetik: diese beiden philosophischen Disciplinen stehen eben in dem von Werner in den Vordergrund gestellten System des Rosmini in innerem Zusammenhang, wie etwa in den Systemen von Schelling und Hegel in Deutschland. Besonders bemerkenswerth ist hier die Darlegung des Verhältnisses von Rosmini und dem Dichter Manzoni. Hat doch Manzoni in seinem merkwürdigen dialogo dell' invenzioni bekannt, dass er die erklärenden Voraussetzungen für das Verständniss seines poetischen Schaffens in dem philosophischen Idealismus des Rosmini gefunden habe. 2. Psychologie und Pädagogik. Hier ist der Gegensatz zwischen Rosmini und der jungen positivistischen Schule Italiens beachtenswerth. 3. Ethik und Rechtsphilosophie, Staats- und Gesellschaftslehre. Auch in der italienischen philosophischen Literatur hat eine reiche Literatur der Socialwissenschaft sich entwickelt und die Gegensätze theosophischer, Hegelscher und positivistischer Richtung machen sich auch hier geltend. 4. Philosophie der Geschichte. 5. Geschichte der Philosophie. Eine Würdigung des von Werner Geleisteten müssen wir uns vorbehalten. Dieselbe ist nur aus dem Zusammenhang des ganzen Werks möglich, da nach der in ihm gewählten Ordnung die historische Darstellung der einzelnen italienischen Philosophen an ganz verschiedene Bände vertheilt ist.

IV.

The Literature of Ancient Philosophy in England in 1886.

By

Ingram Bywater.

The Rhetoric of Aristotle, translated with an analysis and critical notes by J. E. C. Welldon — Macmillan, London, 1886.

We have here a new English translation of the Rhetoric, the work too not of a novice but of one who has already broken ground in the field of Aristotelian literature by his translation of the Politics. Mr. Welldon has undoubtedly one great qualification for the task he has undertaken, a facility of expression such as is vouchsafed to only a few even among practised translators; and as he combines with this no inconsiderable attainments in matters of Greek philology, his book deserves attention beyond the class or circle of merely English readers. As an interpretation of the Greek text it will often be found a useful aid by Aristotelian students — more useful, I think, in this respect than the recent version of M. Ruelle, which is said to have received very high praise in France. In dealing however with certain of the more difficult places in the Rhetoric Mr. W. seems to me to be a little too ready to acquiesce in the view of the late Mr. Cope, attributing apparently to his name an authority which his commentary will hardly suffice to justify, in the eyes at any rate of those familiar with the work of stronger men. It was perhaps through Mr. Cope's vicious example that Mr. W. assumes as the basis of his

version the text of the octavo Bekker instead of that of Spengel or Roemer; and that if he deviates from this, as he does now and then, he seems to proceed without any sufficiently clear critical principle to guide him. The „critical notes“ announced in the title-page are disappointing: they only occasionally treat of points of criticism, and even then they are for the most part restricted to a bare statement that a reading other than that in Bekker has been followed in the translation. Though the Rhetoric is a book in which there is still ample room for textual improvement, the translator has very rarely a suggestion of his own to offer us, and the few he has do not help us much. In $1356^{b}12$, for instance, he wishes to read ἐπεί for ἐκεῖ, in $1360^{a}38$ ⟨νοῦν⟩ ἔχειν, in $1397^{b}16$ τὸ ἧττον ⟨εἰκός⟩, in $1400^{a}7$ ἔδοξεν for ἔδοξαν; in $1361^{b}22$ he thinkes the clause καὶ γὰρ ὁ ταχὺς ἰσχυρός ἐστιν spurious, and also in $1363^{b}34$ the words καὶ τοῦ μείζονος; in $1397^{a}27—9$ he regards the whole clause καὶ ἐν τῷ πεπονθότι — καὶ τῷ πεπονθότι as a dittographia; in $1364^{b}3—4$ he wishes to transpose καὶ ἀντικειμένως — καλλίους, so as to make this clause precede the illustrations: and in $1371^{b}4$ he suggests that the words τὸ τὰ ἐλλιπῆ ἐπιτελεῖν are out of place where they are. More valuable to my mind are some of his suggestions as to the punctuation, e. g. in $1359^{b}38$ (comma after εἰδέναι), in $1368^{b}23$ (comma after δόξης), in $1369^{a}4$ (full stop after ἐπιθυμία), in $1376^{b}9$ (comma after συνθήκας), in $1381^{a}21$ (full stop after τιμῶσι, and colon after τοὺς δικαίους), in $1382^{b}18$ (colon after ἀνῃρηκότες), in $1385^{a}3$ (comma after ἀγχιστεία τις), in $1385^{a}24$ (comma after ἔρως), in $1385^{b}32$ (comma after τούτων), in $1386^{b}15$ (colon after γιγνόμενον), in $1402^{a}13$ (comma after εἰκός), and in $1417^{a}38$ (comma after ὑποβλέψας). Turning now to the translation itself, though I think it, on the whole and as translation go, satisfactory, and indeed at times (e. g. in parts of Book II) even brilliant, I am bound to say that there are nevertheless not a few passages in which the renderings seem to require rectification. Thus among the technical terms in the Rhetoric „means of persuasion“ is hardly a fitting equivalent for Aristotle's πιθανόν, or „demonstration“ for τεκμήριον, or „diminutive“ for ὑποκορισμός: I may observe too that the word

ὅλως, used in the common Aristotelian sense of „generally“, is twice mistranslated, first in p. 13, where εἴπερ καὶ ὅλως ἀνάγκη ἢ συλλογιζόμενον ἢ ἐπάγοντα δεικνύναι ὁτιοῦν (1356ᵇ 8) is translated by „if it is assumed to be absolutely necessary that whatever is proved should be proved either by syllogism or induction“; and again in p. 77 where αἱ περὶ τὰ γευστὰ καὶ ἀφροδίσια καὶ ὅλως τὰ ἁπτά (1370ᵃ 23) is taken to mean „desires of the taste, of sexual love, and of the touch in all its forms“ — which effectually conceals the fact that Aristotle here as elsewhere regards τὰ ἁπτὰ as the genus under which the other two things fall. The following are instances perhaps of mere inaccuracy of expression, „if its cause is self-contained“ (p. 74), as a translation of ὅσων ἡ αἰτία ἐν αὐτοῖς (1369ᵃ 35), „the probability which is not absolute but particular“ (p. 166), where the corresponding Greek is μὴ ἁπλῶς ἀλλὰ τὶ εἰκός (1402ᵃ 16) — to which must be added a passage in p. 241 in which „protasis“ seems to be incorrectly put instead of „subject“. The sense however has sustained a serious injury in another place (p. 301), where Aristotle is made to say that Irony is more gentlemanly (ἐλευθεριώτερον) than Buffoonery „as the former is used simply for its own sake, and the latter for some ulterior object“ — the Greek being ὁ μὲν γὰρ αὑτοῦ ἕνεκα ποιεῖ τὸ γελοῖον, ὁ δὲ βωμολόχος ἑτέρου. Here I take it that αὑτοῦ and ἑτέρου must be understood as masculine and not neuter; the allusion is to the familiar Aristotelian distinction between the ἐλεύθερος who exists for himself and the slave who exists for another, and the point made is virtually this, that Irony is ἐλευθεριώτερον because of a certain resemblance there is between the εἴρων and the ἐλεύθερος. There are sundry other places, too, involving no question of Aristotelian or other technicalities, in which Mr. W. has allowed his facility as a translator to beguile him into errors which a little more reflexion would have enabled him to avoid. Thus εὐόγκων (1408ᵃ 12) is translated „pompous“ (p. 245), εὐτελὲς ὄνομα (1408ᵃ 13) is an „unimportant“ word (p. 245), ἀθρόα (1369ᵇ 34) becomes „sudden“ (p. 76), and εὐσύνοπτος (1459ᵇ 1) „easily comprehended at a glance“ (p. 252) — as if συνορᾶν and its cognates involved an idea of rapid or instantaneous synopsis. Then again

1408b 31, ὁ δὲ τροχαῖος κορδακικώτερος· δηλοῖ δὲ τὰ γὰρ τροχερὸς ῥυθμὸς τὰ τετράμετρα, is made to ...haic rhythm approximates too much to broad co-...ars in trochaic tetrameters; for the tetrameter is a ...m" (p. 249) — which has one pretty obvious defect, ...sufficient connexion between the fact and the ...support of it; the want of connexion however is ...ling the Greek; it arises simply through the mis-...κορδακικός, which is a synonym of ὀρχηστικός, the ...curs more than once in the Poetics in the same ...t. In another passage there is, if I am not mis-...or as regards the construction of the original. Trea-...e of strange words (γλῶτται) etc. Aristotle tells us ...be only sparingly used, and adds as a reason for this ...nony, ἐπὶ τὸ μεῖζον γὰρ ἐξαλλάττει τοῦ πρέποντος ...which in the translation is thus represented: „they ...o wide a departure from propriety" (p. 230), just as ...ay or something of that sort instead of ἐπὶ τὸ μεῖζον: ...rather that τοῦ πρέποντος is to be taken with ἐπὶ τὸ ...majus quam decet, as Riccobonus has it), and that ...πρέποντος means neither more nor less than μεῖζον ἢ ...which is the expression used by Aristotle a little fur-...the same chapter (1405a 30). These then are some of ...which I have noted in this translation; and it must be ...think, that the presence of them in any number is a ...defect, however meritorious the work may be in other ...I will conclude therefore with a hope that Mr. W. may ...give us a new edition of his book, and that his revised ...be, what with due care it might easily become, a per-...tribution to the scholarly study of the Rhetoric.

...on Innes. On the universal and particular in ...istotle's theory of knowledge — Deighton, Cam-...ge. 1886.

...say, an academical dissertation of 31 pp., is a polemic ...iew as to Aristotle's fundamental inconsistency

in attributing substantial reality sometimes to the particular [the individual], and sometimes to the universal element in things. The writer maintains that in Cat. 2ª 11 and similar passages Aristotle's statement is logical rather than metaphysical, and that the particular is here said to be an οὐσία as opposed, not to the metaphysical conceptions with which it is elsewhere compared, but only (1) to the class as a unity made up of particulars, and (2) to the subordinate categories, ποιόν, ποσόν etc. In Metaph. Z on the other hand the whole point of view is different: the claim of the particular to be regarded as οὐσία in a superlative sense is either simply disregarded or — at least indirectly — negatived. The particular is now a σύνολον and therefore not a πρώτη οὐσία: the form (not the καθόλου) has taken its place as οὐσία, and thus as an object of knowledge and definition. As an object of definition the form must be that which we see realized in an infima species. The genus itself is not form but merely the matter of form, the indeterminate as distinct from the determinate, the possibility of being as distinct from being actual. 'Any interpretation of Aristotle which makes the form, like the genus, a universal (and in the same sense of the term), i. e. which proceeds on the assumption that form is to particular as genus to form, involves a fundamental misconception. The genus is in its nature radically different from the form: it is not the cause of actualisation but that upon which actualisation works' (p. 26). The 'third wave' the writer has to face is the question, how Aristotle can still speak of knowledge as being of the universal, though the universal is not οὐσία. The solution he finds in the distinction of the De Anima and Metaph. 1087ª 13 between knowledge potential and knowledge actual: 'potential knowledge is of the universal, actual knowledge through the universal' (p. 31), in other words — if I rightly understand the line of argument — we have potential knowledge of a thing when we know the καθόλου or genus to which it belongs, and actual knowledge when we know its τί ἦν εἶναι or form, in which a knowledge of the καθόλου is likewise involved.

…edia Britannica. Vols. XX and XXI contain … demands a notice in the Archiv. Prof. A. Seth … life and philosophy of Pythagoras, on Scepticism … ticism; and Mr. R. D. Hicks contributes a short …a. Under the head of Rhetoric Prof. R. C. Jebb …ey of Greek theories on the subject, and a very …l analysis of Aristotle's Rhetoric. Though they are … connected with ancient philosophy, I may perhaps … also to two important articles, on the mathematical …olemy, and on the geometry of Pythagoras, by Prof. … whose papers on early Greek geometry in „Herma- …stablished his right to speak as one having autho- …ch matters.

…II has articles on the Sophists, Socrates, and … Mr. H. Jackson, and one on the Stoics by Mr. R. D. …is sketch of the Sophists Mr. J., tracing their history …ginning, distinguishes four chief stages or phases in …ment of Sophistry, the Sophistry of culture, that of …at of politics and that of eristic or disputation. An …and also, if I am not mistaken, a novel use is made …ing part of Plato's Sophist, in support of the writer's …the classification and sequence of the various forms of … While generally agreeing with Mr. H. Sidgwick's mo- …of Grote's view of the Sophists, Mr. J. dissents from this …portant point; he does not believe that eristical Sophistry …h Socrates. — In the article on Socrates I must draw …o the striking account there given of the political situa- …thens at the time of the death of Socrates, whose trial …ling to Mr. J. a sort of demonstration against the 'Mo- …ith whom Socrates seems to have been more or less in … A concluding paragraph on the Socraticists gives us …er things a short history of Plato's Ideal theory which …ken as the writer's own summary of the papers he has …d on this subject to the Journal of Philology. — In the … Speusippus, reasserting his view as to the later deve- …of the Ideal theory, Mr. J. draws a contrast between

Plato's idealism and the intellectual position of Speusippus and others among his followers, who turned away from philosophy to science, accepting the scientific element in Plato's teaching apart from the ontology which had been its basis, thus preparing the way for the scepticism of the later Academy. — Under Stoics Mr. R. D. Hicks gives a full and careful survey of Stoicism in its various phases, indicating the connexion of their theories in Ethics, Politics etc. with their Physics, and the relation between the Stoics and their predecessors, more specially the Cynics — to whom Mr. H. seems to ascribe a somewhat wider influence on Stoicism than I should be inclined to allow myself.

Journal of Philology, No. XXIX. J. B. Bury: Questions connected with Plato's Phaidros. Considers (1) the subject of the dialogue, arguing that its real aim is to determine the matter as well as the form of the ideal Rhetoric; (2) as regards its date, shows reason for putting it later than the Gorgias, Phaedo, and Republic. — J. P. Postgate: Platonica. Examines a number of Platonic passages to illustrate the distinction in Platonic use between τίθημι and the middle τίθεμαι; and in Politicus 273 A restores ἀρχήν τε καὶ τελευτὴν, for ἀρχῆς τε καὶ τελευτῆς. — R. D. Archer-Hind: On Theaet. 158 E — 160 A. Discusses the question whether Plato has here fallen into a logical fallacy, as Prof. L. Campbell, the English editor of the Theaetetus, supposes: his conclusion is that the expression ὅλως ἕτερον (158 E) must be understood with a certain limitation, the dissimilarity meant being in one single relation only; „the apparent inconsequence is due to the fact that the law is stated universally, while in practice it can never be applied universally: the statement is in fact only partially correct, because the conditions which it assumes are only partially fulfilled“.

No. XXX. — W. Ridgeway: On Aristot. Pol. III 2, 2 (1275^b 26). Refers to a passage in Xenophon, Hell. II 3, 4, as showing that in 404 Larisa suffered a severe defeat, and suggests that the mot of Gorgias quoted by Aristotle was occasioned by the efforts of the Larisaeans to repair their

losses by the creation of a new batch of citizens. — J. E. B. Mayor: On Eunap. Vit. Soph. p. 477. 35 and 480. 14 Didot. Proposes to read περικείμενος for περιχεόμενος in the former passage, and δεινότητος for ἀσινότητος in the latter. — On Seneca de Ben. VI 16, 2. Restores (with Muretus) amicus and imperator, instead of amicum and imperatorem. — On Clem. Alex. Str. IV. 62, p. 592 Potter. Suggests αὐτουργοῦσι instead of οἰκουροῦσι. — H. Jackson: Plato's Later theory of Ideas. VI. The Politicus. This is the sixth in a series of articles written to show that the doctrine of the Republic and Phaedo, which employed the theory of immanent ideas to explain predication, and consequently assumed for every general name an idea as corresponding to it, was in a later group of dialogues (the Philebus, Parmenides, Theaetetus, Sophist, Politicus and Timaeus) superseded by a theory of natural kinds resting on a thoroughgoing idealism. The Politicus, with which Mr. Jackson now proceeds to deal, has according to him as its principal aim the establishment on the basis of the revised ontology of a theory of research. Whereas in the earlier dialogues διαίρεσις was used to determine the meaning to be attached in discussion to 'debatable' terms (e. g. 'just', 'good' etc.), and, as would seem from Phaedr. 263 A, had nothing to do with 'non-debatables', the Politicus indicates a distinct advance beyond this position: side by side with the original use of διαίρεσις Plato now recognizes its application to natural kinds, with a view to the discovery of their likenesses and unlikenesses, and in this way to a more or less exact knowledge of the ideas. Incidentally Mr. J. seeks to show also that the trilogy consisting of the Theaetetus, Sophist and Politicus does not need a Philosopher to complete the series, since the question proposed, 'Are Sophist, Stateman, and Philosopher, one, two, or three?' and also the question implied. 'What is a philosopher?' are both of them sufficiently answered within the limits of these three dialogues. At the end of the article, where he briefly touches on the subject of the chronology of Plato's writings, Mr. J. points out that the Protagoras, Gorgias, Phaedrus, Meno and Euthydemus are all concerned with current theories of education; and

accordingly suggests that these dialogues, together with the Republic and the Phaedo (which latter is to be regarded as to a certain extent supplementary to the Republic), may be classed together as forming a group of 'educational dialogues.'

— —— —

Hermathena. No. XII. R. Y. Tyrrell: On Dr. Jowett's Politics of Aristotle. Discusses the renderings given by Jowett of sundry passages, where the translator has adhered to the readings of the MSS. instead of accepting the emendations of Susemihl or others. — T. Maguire: The argument of the Phaedo. Discusses it with reference to the editions of Geddes and Archer-Hind. — L. C. Purser: Scott's Fragmenta Herculanensia. A laudatory notice of the book. — G. J. Allman: Greek Geometry from Thales to Euclid. In this, the sixth article on the subject, Dr. Allman considers (1) the notice of Dinostratus in Pappus, maintaining that it was derived from Eudemus; (2) the mathematical work of Hippias of Elis; (3) the position of Aristaeus in the history of Greek Mathematics. The writer continues his statement in No. XIII, where he deals mainly with Theaetetus and Euclid's debt to him.

V.

The English Literature of Recent Philosophy in 1886.

By

Jacob Gould Schurman - Newyork.

The genius of the English-speaking peoples seems not to run in the direction of History of Philosophy. While British moralists and psychologists are European classics, no historian of Philosophy has achieved even a national reputation. Nor is the subject extensively cultivated amongst us. We seem disposed to leave it in the hands of the Germans, on whom we mainly depend. Schwegler's manual has been translated both in Britain and America, and is widely used. Ueberweg's general history, translated by an American and published in London, is our standard book of reference. Our final authority an Greek Philosophy is, of course, Zeller, whose exhaustive work has been, in large part, translated. Kuno Fischer's brilliant Geschichte der neuern Philosophie has, unfortunately, not hitherto been generally accessible; but a translation of the section on Descartes and his School, made by an American, has just been issued on both sides of the Atlantic.

Native works, British and American on the History of Philosophy are generally of a special character. On the other hand, they are seldom so restricted in range as to take the form of articles in newspapers or magazines. Often they appear as chapters of critical exposition, either alone or in conjunction with a system

to which they serve as introduction or foundation; and, indeed, I think it may be said that our primary interest in the History of Philosophy grows out of our endeavours to construct a present Philosophy. This is the kind of contribution made to the subject in Martineau's Types of Ethical Theory, Mr. Cosh's Realistic Philosophy, and the works of the late Prof. Green of Oxford. We are not, however, without a pure vein of historical research, as witness the Outlines of the History of Ethics by Prof. Sidgwick. But such historical investigations are generally confined to a single philosopher, who has been assigned to competent hands by the editor of some enterprising publisher's Philosophical series. For to series of manuals in literature, science, art, history, politics and the like have succeeded series of Philosophical Classics, addressed, like the others, to the omnivorous „general reader", and intended to instruct him upon the lives, characters, and systems of the great founders of Philosophy. There are two such series in Greek Britain. One is entitled „English Philosophers", and contains useful volumes on Adam Smith, Hamilton, Hartley and James Mill, Bacon, Shaftesbury and Hutcheson. The other, and better known, series is Blackwood's „Philosophical Classics for English Readers", which already comprises volumes, most of them very valuable, on Descartes, Butler, Berkeley, Fichte, Kant, Hamilton, Hegel, Leibniz, Vico, and (quite recently) Hobbes and Hume. There is a third series in America, „Grigg's Philosophical Classics", which, has, however a much narrower scope. Each volume is here devoted to the critical exposition of some one masterpiece belonging to the history of German philosophy; and up to this time there have been „critically expounded" Kant's Critique of Pure Reason, Schelling's Transcendental Idealism, Fichte's Science of Knowledge, Hegel's Aesthetics, and Kant's Ethics.

So much by way of preliminary survey. The general features of our historical work in the field of Philosophy having been indicated, we must now proceed to a detailed examination of some recent specimens of it. Other volumes must perforce be reserved for future numbers.

Croom Robertson, Grote Professor of al and Logic in University College, London. Classics for English Readers.") Edinburgh liam Blackwood & Sons, 1886. Pp. VII, 240. little volume is to bring together all the Hobbes's life and to give a balanced repre- system. The author has had free access Hardwich Hall and in the British Museum, as he tells us, he has been able to clear nts and discover new facts of importance. eded in producing a vivid picture of the nt of Hobbes, and a lucid account of the his system. Never had thinker more sym- and discerning expositor.

everything else a political speculator. And of momentous political crises. Born in the Armada, 1588, he witnessed in his long life the downfall of the beneficant tyranny of titutional struggle with the Stuarts, the ruin despotism of Cromwell and the Restoration He saw the national Church transformed from ianism, from Presbyterianism to Independency, dency back to Prelacy, to that, apart altogether perience of the Continent, there were at home revolutionary to shape the course of his thought, Robertson, imbedding his System in a history nces of his life and times. It was, besides, a ment for Prof. Robertson to intercalate his expo- stem (pp. 74—160) between his account of its de- his account of the opposition which it provoked nce which it exerted.

rtson has done well to signalize the early stirrings nius of Hobbes. He shows that the daring specu- was political instruction, not, as Kuno Fischer filling of a philosophical gap left by Bacon. In- seems to have had no direct influence upon his thought.

Unfortunately we do not know precisely, how or when Hobbes was brought to the problems of Philosophy; but Prof. Robertson makes clear enough that, when in his fiftieth year he began to be ranked among philosophers, it was in the spirit of the physical science of Galilei he conducted his speculations. He would 'explain all natural phenomena, including the mental manifestations of animals and men, and all social phenomena depending on the mental nature of men' from laws of motion as experimentally established (p. 43). But Hobbes's best work lies outside this ambitious schema of mechanical philosophy. And perhaps the most important point in Prof. Robertson's volume is the demonstration of the prior elaboration of his psychological doctrine and political theory in a 'little treatise in English', entitled Elements of Law, Natural and Politic composed not later than the spring of 1640, and still preserved among the Hardwick MSS. Ten years later it was published, cut into two parts designated Human Nature and de Corpore Politico, though the substance of it had already appeared in the Latin treatise de Cive in 1642. This last was one of three treatises, already planned, on general Philosophy — de Corpore, de Homine, de Cive — in which Hobbes was to unfold a system of Nature, than, and Society, as admirably explained by Prof. Robertson. As an independent work Leviathan appeared in 1651.

Hobbes, then, being 'a man whose native bent was to the study, above all, of man and society', and whose physical and mathematical investigations were worse than worthless the question arises whether be should be considered as more than a psychological and political investigator. Prof. Robertson deems his 'general thinkings' sufficient to raise him to the rank of a philosopher. And I suppose the Professor has in view Hobbes's analyses in mental science rather than his dogmatic, ontology and agnosticism. Be that as it may, the volume before us contains a clear and sufficiently detailed exposition of Hobbes's thoughts an Logic, First Philosophy, Physics, Psychology, Sociology, and Ethics. Most interesting is the anticipation of Kant in Hobbes's doctrine of space and time and (to a certain extent) in his theory of geometry. But it is as a psy-

chologist that Hobbes especially shines and Prof. Robertson shows how much be contributed to the founding of that science. Full justice too is done to his political theory. Originating, independently of his mechanical philosophy, in direct analysis of law and justice it was intended to supply the only remedy the author know of against the disastrous results of that anti-social disposition which seemed to him the prima facta in man. Prof. Robertson so puts it in relation to the events of the time and the peculiarities of the man that one is enabled to understand both its origin, and its acceptance by the 'Hobbists'.

An excellent sketch is here given of Hobbes's quarter-century strife with the mathematicians (in which his ignorance and pretensions were ruthlessly exposed by Wallis of Oxford), as well as of his discussion with Bramhall on the freedom of the will. His political and religious theories were a larget for the theologians until long after his death. But the weightiest and most lasting criticism was that provoked by his attempt on the foundations of morality, which conditioned, as is here so well shown, the subsequent course of ethical inquiry in England.

His little volume is an original contribution to the history of Philosophy. It may perhaps be questioned whether Prof. Robertson has not been made too much of Hobbes's shadowy schema of systematic universal Philosophy, seeing that it is only his theories of man and Society that exercised any influence, and that it was to these alone be had an innate bent. But there can be no doubt about the high value of this volume, which shows, for the first time, the full range of Hobbes's activity, the development and affiliation of his ideas, the past influence and present aspect of his system all against an historical background that unfolds its scenes in connection with the actor's movements and sets them off to the life.

Outlines of the History of Ethics for English Readers. By Henry Sidgwick, Knightbridge Professor of Moral Philosophy in the University of Cambridge. London and New York: Macmillan and Co., 1886. Pp. XXIV, 276.

This book is an expansion of the author's article on „Ethics"

in the last edition of the Encyclopaedia Britannica. The wonderful power of subtile and searching analysis evinced in Prof. Sidgwick's „Methods of Ethics" is here found in combination with a sure historical sense that unerringly seizes upon the salient points of the most diverse ethical systems and so correlates them as to bring out clearly the unity of movement in the evolution of Ethical thought. As the work is for English readers, the author has in the modern period confined himself to national thinkers, save a few pages (254—271) denoted to the French and German influence on English Ethics.

After a careful determination of the object of ethical inquiry and its relations to Politics, Jurisprudence, Psychology and Theology, a chapter (pp. 12—106) is given to Greek and Greco-Roman Ethics, another (pp. 107—154) to Christianity and Mediaeval Ethics, and another (pp. 155—271) to Modern, chiefly English, Ethics. The second of these is the least original part of the volume; but the account of the form and matter of Christian morality, especially its early jural character, is very instructive. But Prof. Sidgwick is at his best in dealing with the moralists of the English School, whom he has studied with the greatest thoroughness, and in connexion with whom he has worked out his own theory in „The Methods of Ethics". He begins by ingeniously referring the starting-point of Hobbes's Ethical speculation to the current view of the Law of Nature; and, after an admirable delineation of Hobbes's system, he shows that the two problems which it devolved upon later generations own (1) whether it is natural for each individual to aim solily at his own pleasure or preservation, and (2) whether morality is entirely dependent on positive law and institution. It is the second problem that is taken up by Cudworth, More, and Cumberland, the last of whom Prof. Sidgwick describes as „thoroughly modern". Clarke is very fully discussed, as might have beeu expected from the author's own mode of thought. Then Shaftesbury is described as grappling with the first of the problems above referred to, exhibiting the naturelness of social affections, and demonstrating their harmony with selflove. The account of Butler, in whom all these movements converge,

is masterly. Whoever would understand aright the prince of English moralists schould ponder this judicious sketch. The theories of Hume and Adam Smith taken together are found to „anticipate the explanations of the origin of moral sentiments which have been more recently current in the utilitarian school“ (p. 207). And, after following the opposite movement in Price, Reid, and Stewart, Prof. Sidgwick developes the Utilitarianism of Paley, Bentham, and Mill. The letter's Stoical an Epicurian combinations are well described; but it is not sufficiently recognized that Utilitarianism transcends itself in Mill, whose principle of a „sense of dignity, which all human beings possess in one form or another“ (Mill's Utilitarianism, p. 13) is but an English rendering of one of the readings of Kant's Categorical Imperative, through whatever obscure media it may have filtered to him. Prof. Sidgwick's notices of current ethics and of foreign ethical influences are too sketchy to be of much service, but they at least give completeness to his survey of English Ethics.

The work is happily conceived and admirably executed. It is such a book as Schwegler might have written — but without Schwegler's painful compression of style.

Realistic Philosophy defended in a Philosophic Series. Vol. I., Expository; Vol. II., Historical and Critical. By James Mc. Cosh, President of Princiton College. New York: Charles Scribner's Sons, 1887. Pp. V., 252; V., 325.

The author of this book is the most distinguished living representative and champion of the Scottish School of Philosophy, of which he has also written a lively history. Passing over the first volume of the work before us, the second, after a general introduction on the place of Realism in the various philosophies, falls into four divisions, (1) Locke's Theory of Knowledge with a notice of Berkeley, (2) Agnosticism of Hume and Huxley with a notice of the Scottish School and Notes on J. S. Mill, (3) a Criticism of the Critical Philosophy, and (4) Herbert Spencer's Philosophy as culminated in his Ethics. The treatment is rather critical than historical, the author's method being to submit the theories briefly described to a prolonged and searching examination

from his own standpoint of Realism and Intentionism. Such interjected exposition scarcely belongs to the history of philosophy, which in any case has nothing to do with the subjective estimate of systems. But the book, which is typical of a large class in English, deserves mention here on account of the penetration, insight, and historical knowledge characterizing its brief expository sections, notably the interpretation of Locke (pp. 45—88).

Scottish Philosophy. A Comparison of the Scottish and German answers to Hume. By Andrew Seth, Professor of Logic and Philosophy in the University College of South Wales and Wormouthshire. Edinburgh and London: William Blackwood and Sons, 1885. Pp. XII, 215.

This volume, which consists of a course of six lectures delivered before the University of Edinburgh, describes, after an historico-critical survey of its origin, Reid's theory of perception, comparing it with Kant's as an answer to Hume, and considering in connexion with it the doctrine of the relativity of knowledge as worked out by Reid's successor, Hamilton, and also the further question of the possibility of Philosophy as a system with special reference to Hamilton and Hegel. It may be characterized as a very able effort by a rising Scottish thinker to get a re-hearing for the national Philosophy, which has of late been pushed into the background in Great Britain and (though not to the same degree) in America. In Germany, Reid was from the first overshadowed by the greater fame of Kant; and to this day there is nothing, I believe, in German that would for a moment stand comparison with Prof. Seth's clear deliniation and apt historical setting of Reid's sober, commonsense answer to Hume.

The first two lectures (pp. 1—71) trace, the evolution of the „theory of ideas" — idealistic theory of perception — as it came to Reid from Descartes, Locke, Berkeley, and Hume. Prof. Seth grasps firmly the thread of historical development; and, in the manner of Green in his Introduction to Hume, sees in the Treatise on Human Nature the culmination and self refutation of the two-substance doctrine of Descartes and Locke. The third

and fourth lectures (pp. 72—145) present a masterly exposition of Reid's analysis of perception and a suggestive and original comparison of it with the critical solution of Kant. What Reid really aimed at and accomplished is here described with telling effect. The remaining chapters (pp. 146—218) are less historical than reflective, the aim being apparently to inform the staid philosophy of Scotland with the speculative genius of later German Idealism. However Prof. Seth may thus affect Scottish Philosophy in the future, he has given us in this volume, amid much else that is valuable, a true picture of what Scottish Philosophy was when first inaugurated by Reid.

Kant's Ethics. A critical Exposition. By Noah Porter, Ex-President of Jale College. („Griggs's Philosophical Classics"). Chicago: S. C. Griggs's and Company, 1886. Pp. XV, 249.

This volume, after a general introduction on the ethical work of Kant, falls into five chapters, headed respectively, Principal Ethical Treatises, The Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals, The Critique of Practical Reason, A Critical Summary of Kant's Ethical Theory, Brief Notices from a few of Kant's German Critics. As an interpretation of Kantian Ethics it leaves nothing to be desired. All the windnigs of Kant's exposition are here subtly followed, and his ethical system stands forth now as the foundation and now as the complement of his metaphysics. The historical comparisons are apt, especially felicitous beirg the remark „that metaphysically Butler agrees with Kant, while psychologically he dissents from him most widely" (p. 83). But the chief merit of the book lies in its thorough and discerning criticism. Sympathizing with the lofty tone of Kant's Ethics, the author sees clearly enough the weak points in it as a philosophical system, and he brings them out forcibly and exhaustively. With this part of the work we are not leave, however, concerned, though it may be well to add that Prof. Porter has felt the influence of Trendelenburg. The book fills — and fills well — a real blank in ours philosophical literature.

Hobbes. „Quarterly Review“, No. 328 (April 1887). Art. V. — Hobbes of Malmesbury. Pp. 415—444.

„Edinburgh Review“, No. 337 (January, 1887). Art. IV. — Thomas Hobbes. Pp. 88—108.

These anonymous articles, suggested by Prof. Robertson volume, are both of a general character. The second contains a critical but appreciative estimate of Hobbes. The first is a partisan denunciation of the philosopher and his congeners, pretentious but very unreliable, as Prof. Robertson has shown in a letter to The Academy of June 4th, reprinted in the July number of Mind.

Berkeley. „Macmillan's Magazine“, No. 333 (July, 1887). Art. I. — The revived study of Berkeley. By Prof. Murray, Mc. Hill University, Montreal. Pp. 161—173.

A fine sketch of Berkely, mainly biographical, — obviously inspired by the volume on Berkeley contributed in 1881 by Prof. Fraser to Blackwood's „Philosophical Classics“, a volume with no superior in that excellent series.

Archiv

für

Geschichte der Philosophie.

I. Band 2. Heft.

IX.

Zu Diogenes von Apollonia.

Von

Dr. Weygoldt in Lörrach.

Unter den Autoren, deren Mitteilungen wir unser dürftiges Wissen über den Apolloniaten verdanken, ist Aristoteles der älteste. Plato hüllt sich in ein auffälliges Schweigen und es scheint das ganze Jahrhundert, das zwischen des Diogenes Buch περὶ φύσιος und den aristotelischen Auszügen liegt, vom jüngsten der Physiologen wenig oder keine Notiz genommen zu haben. Doch scheint dies nur so. Von seinen Fachgenossen ist Diogenes allerdings ignoriert worden; in der medizinischen Literatur hat er jedoch eine Beachtung gefunden wie ausser ihm nur Heraklit und es liegt uns noch heute in den pseudohippokratischen Schriften περὶ φυσῶν, περὶ ἱερῆς νούσου und περὶ φύσιος παιδίου eine Benützung seiner Gedanken vor, die ziemlich umfassend und in mehrfacher Hinsicht Licht zu verbreiten geeignet ist.

I. Περὶ φυσῶν unterscheidet noch nicht zwischen Venen und Arterien, lässt mit dem Blute auch die Luft sich durch die Adern verbreiten, trägt die Theorie der Flüsse noch nicht in der scharfen, auf die Siebenzahl zugespitzten Form vor wie περὶ τόπων τῶν κατ' ἄνθρωπον und wird, wie mir scheint, von Plato (Rep. III. 405) vorausgesetzt, wenn er es tadelt, dass manche sich durch schlechte

Lebensweise mit ῥεύματα und πνεύματα anfüllen und dadurch die guten Asklepiaden nötigen, ernsthafterweise von Krankheiten zu sprechen und sie φῦσαι und κατάῤῥοι zu nennen. Aus diesen und ähnlichen Gründen muss auf eine Abfassung vor 380 v. Chr. geschlossen werden. Ob der Verfasser ein Sophist war und zwar ein solcher, der sich der Schreibweise des Gorgias befleissigte (Ermerins Opp. Hipp. II. prol.; Ilberg stud. pseudipp. 23 ff.), wage ich nicht zu entscheiden. Thatsache ist aber, dass er die Luft als ἀρχή aller Dinge betrachtet und dass er die Nosologie des Apolloniaten benützt, um alle Krankheiten auf die Luft zurückzuführen. Die Gedanken dieses Philosophen werden in folgenden Sätzen verwertet:

1. „Die Luft ist der mächtigste Herrscher in allem und über alles; es ist deshalb der Mühe wert, ihre Macht zu erwägen. Der Wind ist ein Fliessen und Strömen der Luft. Wenn nun eine Menge Luft ein starkes Strömen verursacht, so werden Bäume durch die Gewalt des Windes mit den Wurzeln herausgerissen, das Meer schäumt und Lastschiffe von ungeheurer Grösse werden in die Höhe geworfen. Eine solche Gewalt besitzt die Luft auf diese Gegenstände, obwohl sie dem Auge unersichtlich und nur dem Denken offenbar ist. Was könnte ohne sie geschehen? oder von was ist sie fern? oder wo ist sie nicht gegenwärtig? denn alles zwischen Erde und Himmel ist von ihr erfüllt. Sie ist auch die Ursache des Winters und Sommers, weil sie im Winter dicht und kalt wird, im Sommer aber mild und ruhig. Ja auch der Lauf der Sonne, des Mondes und der Sterne geht durch die Luft hindurch; denn ihrem Feuer dient die Luft zur Nahrung und der Luft beraubt könnte das Feuer nicht leben. So wird also der ewige Lauf der Sonne durch die Luft, weil auch sie ewig und dünn ist, ermöglicht. Dass aber selbst das Meer an der Luft teil hat, ist offenbar: denn die schwimmenden Tiere könnten ja nicht leben, wenn sie der Luft nicht teilhaftig wären; wie sollten sie ihrer aber anders habhaft werden als durch das Wasser, indem sie die Luft des Wassers an sich ziehen? Und gewiss, die Erde dient ihr als Unterlage und sie wieder der Erde als tragendes Fahrzeug und nichts ist leer an Luft“ (Ausgabe v. Littré VI. 94). — Dass hier

Satz für Satz sich aus Anaximander, Anaximenes oder Diogenes belegen lässt, ist schon von andern bemerkt worden (Ermerins und Ilberg a. a. O., Diels im Rhein. Mus. XLII. p. 12). Auf Diogenes allein weist die Lehre vom Atmen der Fische, ferner die Behauptung, dass die Luft λεπτός und folglich Ursache der Bewegung sei (Aristot. de resp. 1; de an. I. 2). Ich schliesse hieraus, dass aus ihm auch die übrigen Gedanken geschöpft worden sind.

2. „Die Luft ist jedem Körper in dem Masse unentbehrlich, dass der Mensch zwar, wenn er sich alles Sonstigen, sowohl der Speisen als der Getränke, enthielte, zwei oder drei oder mehr Tage leben könnte, dass er aber in dem Bruchteile eines Tages sterben müsste, wenn er die Wege der Luft zum Körper versperren würde. In diesem hohen Grade hat der Körper die Luft nötig. Wenn darum die Menschen während der Arbeit alles andere unterlassen — denn das Leben ist des Wechsels voll — so unterlässt doch keines der sich regenden sterblichen Wesen das eine, nämlich das Ein- und Ausatmen“ (VI. 96). — Es liegt in der Natur der Sache, dass Diogenes sich gleichfalls und zwar in ähnlicher Weise über die Unentbehrlichkeit der Luft für das Leben verbreitet haben muss. Zur Bestätigung dient, dass unsere Stelle der unter 1 citierten unmittelbar folgt und dass dort wie hier der Gedankengang mit einem εἴρηται abgebrochen wird. So schreibt vielleicht der Sophist, um durch scheinbare Klarheit der Disposition zu bestechen (Ilberg 24); so schreibt aber auch der Compilator, um eigene und fremde Gedankenreihen wenigstens notdürftig unter sich zu verknüpfen.

3. „Die Luft ist den Sterblichen Ursache des Lebens und den Kranken Ursache der Krankheiten.“ „Es entstehen aber die Krankheiten der Hauptsache nach durch nichts anderes als dadurch, dass zu viel Luft oder zu wenig oder zu viel auf einmal oder mit schädlichen Stoffen verunreinigt in den Körper eintritt“ (VI. 96). — Auch hier wieder vorn ein εἴρηται und hinten ein ἀρκέει μοι ταῦτα! Nach Diogenes kommt es zu Störungen, wenn die eingeatmete Luft „abnorm beschaffen ist und sich mit dem Blute nicht mischt, so dass letzteres sich setzt und schwächer wird“ (Theophrast de sensu I. 43). Was unter dem παρὰ φύσιν zu verstehen sei, erfahren wir

in unserer Stelle, das μὴ μίσγηται συνιζάνοντος τοῦ αἵματος καὶ ἀσθενεστέρου γενομένου lernen wir im Folgenden kennen.

4. „Ich glaube, dass nichts im Körper mehr zum Denken (φρόνησις) beiträgt als das Blut. Wenn dieses in seiner Verfassung bleibt, so bleibt es auch das Denken; verändert sich aber das Blut, so ändert sich auch das Denken. Dass dem so ist, dafür giebt es viele Beweise. Zunächst bestätigt es der Schlaf, der allen Geschöpfen gemeinsam ist. Wenn er nämlich den Körper anwandelt, so kühlt sich das Blut ab, denn der Schlaf ist von Natur dazu da abzukühlen. Kühlt sich aber das Blut ab, dann wird sein Umlauf träger. Selbstverständlich! Denn die Körper beugen sich nieder und werden schwerer — alles Schwere sinkt ja zu Boden — die Augen schliessen sich und das Denken ändert sich; es tauchen andere Gedankenreihen auf, die man Träume nennt. Ferner im Rausche, wenn des Blutes plötzlich zu viel geworden ist. Es ändern sich da die Seelen und in den Seelen die Gedanken; es tritt ein Vergessen der gegenwärtigen Uebel ein und ein freudiges Hoffen auf zukünftige Güter. Und noch viele solcher Belege hätte ich dafür, dass die Veränderungen des Blutes auch das Denken stören. Wird aber das Blut ganz und gar in Unordnung gebracht, so geht auch das Denken zu grunde; denn Wissen und Erkennen sind Gewohnheitsdinge; weichen wir ab von der gewohnten Weise, so geht auch das Denken verloren" (VI. 110). — Mit Unrecht denkt man hier an Empedokles. Die Luft ist ja unserm Verfasser μέγιστος ἐν τοῖσι πᾶσι τῶν πάντων δυνάστης, sie ist ihm speziell die Ursache des Lebens und Leidens und in den unserer Stelle unmittelbar folgenden Sätzen wird ausdrücklich erläutert, dass die Störungen des Blutes auf Luftstockungen beruhen. Die normale Cirkulation der Luft ist also auch hier die eigentliche Voraussetzung der leiblichen und geistigen Gesundheit und „Blut" wird nur statt „Luft im Blut" gebraucht. Wie Diogenes (Theophr. 44) bringt dann unser Verfasser auch die Beispiele des Schlafes und Rausches und zwar in der gleichen Reihenfolge; wie dieser (vgl. die späteren Citate aus περὶ ἱερῆς νούσου) gebraucht er das Wort φρόνησις für die in den Adern cirkulierende Vernunft, und wenn er schliesslich das Denken ein ἔθισμα nennt und von einem Ab-

weichen ἐκ τοῦ εἰωθότος ἔθεος spricht, so weist auch dies handgreiflich genug auf das ἔθος der Luft des Diogenes, überall hinzukommen und alles zu ordnen (Simplic. phys. 33, wo Mullach fr. 6 mit Unrecht νόος statt ἔθος setzt). Unser Verfasser ist also wie überall so auch hier lediglich vom Apolloniaten abhängig. Die Deutung des Schlafes ist keine Instanz für Empedokles (Plut. plac. V. 24); denn der Schlaf ist hier Ursache, bei Empedokles aber Folge der Abkühlung. Das Auffälligste andrerseits, nämlich der verwirrende Gebrauch von „Blut“ statt „Luft im Blut“, wird später seine Erklärung finden.

II. Interessanter und zugleich ausgiebiger ist die bisher fast nicht beachtete Schrift περὶ ἱερῆς νούσου. Der Verfasser, der ebenfalls vor 380 v. Chr. geschrieben hat, bestreitet unter wörtlicher Bezugnahme auf den echten Hippokrates (II. 76; VI. 352), dass die Fallsucht aus einem übernatürlichen Eingriffe zu erklären sei. Sie entstehe, wenn „der Schleim plötzlich in die Adern trete, die Cirkulation der Luft störe und diese weder ins Gehirn noch in die Hohladern noch in die Höhlungen gelangen lasse, sondern das Atmen hemme“ (VI. 372). Zur Erläuterung dieses Gedankens reproduziert er die Theorie des Apolloniaten in folgender Weise:

1. „Das Gehirn des Menschen ist wie bei allen lebenden Wesen doppelt; in der Mitte geht ein dünnes Häutchen hindurch. Deshalb schmerzt auch nicht immer dieselbe Stelle des Kopfes, sondern bald die eine, bald die andere Seite, bald der ganze Kopf. Es gehen auch viele und dünne Adern aus dem ganzen Leibe in dasselbe, ausserdem noch zwei dicke, die eine von der Leber, die andere von der Milz. Die von der Leber ausgehende verzweigt sich aber also: der eine Ast geht auf der rechten Seite abwärts an der Niere und dem inneren Lendenmuskel vorbei bis hinab zum inneren Teile des Schenkels und erstreckt sich bis zum Fusse und heisst Hohlader. Der andere Ast geht nach oben durch das rechte Zwerchfell und die Lunge; hier biegt ein Zweig zum Herzen und zum rechten Arme ab, während der Rest aufwärts durch das Schlüsselbein zur rechten Seite des Halses führt, wo er unter der Haut sichtbar wird. Er verbirgt sich dann hinter dem Ohre und teilt sich daselbst; der dickste, grösste und hohlste Ausläufer endigt

im Gehirn, der andere, ein dünnes Aederchen, im Ohr, der dritte im rechten Auge, der vierte in der Nase. Dies ist die Verzweigung der Adern, die von der Leber kommen. Wie von der Leber rechts, so verzweigt sich auch auf der linken Seite von der Milz aus eine Ader nach unten und oben, nur ist sie dünner und schwächer" (VI. 396 f.). — Ausführlicher, aber meines Bedünkens ungenauer ist der Auszug bei Aristoteles (hist. an. III. 2). Er ist ausführlicher, weil er in jeder Körperhälfte ausser der Hauptader noch eine Nebenader sammt ihren Verzweigungen beschreibt; ungenauer jedoch, insofern er die beiden Hauptadern, entgegen der auf scharfe Dichotomie ausgehenden Grundidee dieser Gefässlehre, sich im Kopfe kreuzen lässt und nicht die Hauptadern überhaupt, sondern nur Stücke derselben als Milz- und Leberader bezeichnet. Uebrigens beweist die Verleugnung des jonischen Idiomes, in dem Diogenes schrieb, und noch mehr der Gebrauch der Termini σπληνῖτις und ἡπατῖτις, dass wir es bei Aristoteles trotz des τάδε λέγει mit einer freien Wiedergabe zu thun haben. Diogenes schrieb vor den aristophanischen Wolken, also vor 423 v. Chr. In jener Zeit war man aber, wie alle älteren Schriften der hippokratischen Sammlung zeigen können, von solchen technisch zugespitzten Ausdrücken noch weit entfernt.

2. „Durch diese Adern führen wir eine Menge Luft ein; denn sie sind die Kanäle des Körpers, welche die Luft in sich hineinziehen, sie durch die Aederchen in den übrigen Körper leiten, letztere abkühlen und dann die Luft wieder von sich geben. Die eingeatmete Luft kann nämlich nicht stille stehen, sondern sie geht nach oben und unten. Denn wenn sie irgendwo stille stände und stockte, so würde der Teil, wo sie stockt, kraftlos werden. Folgendes ist ein Beweis dafür. Wenn man beim Sitzen oder Liegen eine Ader drückt, so dass die Luft nicht hindurch gehen kann, so schläft dieser Teil ein." „Wenn der Mensch durch den Mund und die Nasenflügel die Luft eingesogen hat, geht sie zunächst ins Gehirn, dann zum grösseren Teil in den Bauch, zum kleineren in die Lunge und die Adern. Von hier aus verbreitet sie sich durch die Adern über alle Teile des Körpers. Die in den Bauch gehende Luft kühlt letzteren ab, sonst aber nützt sie nichts; die in die

Lunge und die Adern gehende nützt dadurch, dass sie zu den Kanälen und dem Gehirn dringt und so den Gliedern Denken und Bewegung (φρόνησιν καὶ σύνεσιν) mitteilt.“ Wird die Luft aus dem Körper gänzlich verdrängt, so steht das Blut still und der Mensch stirbt, wenn nicht baldiger Wiedereintritt der Luft erfolgt (VI. 367. 372; vgl. Plut. V. 24). — Merkwürdig! die Luft ist Trägerin der φρόνησις; sie cirkuliert in den Adern; folglich hat der ganze Körper teil an der φρόνησις. Warum soll sie nun in der Bauchhöhle zur φρόνησις nichts beitragen und wie konnte, übereinstimmend damit, Diogenes (Plut. V. 24) den Zustand des gehemmten Denkens, den Schlaf, aus einer Verdrängung der Luft in die Bauchhöhle erklären? Die Luft ist ja beidemale vorhanden und müsste, wenn sie an sich vernünftig wäre, dies füglich auch in der Bauchhöhle sein. Die Sache erklärt sich aus dem Schlusssatze, wonach die Luft nicht bloss φρόνησις, sondern auch Bewegung mitteilt, in Verbindung mit dem früheren Satze, dass die stillstehende Luft kraftlos d. h. vernunftlos werde. Nicht an sich ist also die Luft vernünftig, sondern nur weil und solange sie bewegt ist. Ist, wie in der Bauchhöhle, die Bewegung gehemmt, so ist auch die φρόνησις latent geworden. Die Geschichtsschreibung hat sich um das Verhältnis der Bewegung zum Denken bei Diogenes wenig gekümmert, weil die bisher bekannten Quellen keinen Aufschluss boten. Aus Pseudo-Hippokrates ergiebt sich jetzt, dass er wie die Atomiker (Aristot. de an. I. 2) nicht den Urstoff als solchen, sondern dessen Bewegung als Ursache des Denkens betrachtet hat. Der Vorwurf des συμπεφορημένως κατὰ Λεύκιππον (Simplic. 6) war also berechtigt, trotzdem dies von Panzerbieter (Diog. Apollon. cap. 8) und neuerdings wieder von Natorp (Rhein. Mus. XLI p. 355) bestritten worden ist.

3. „Ich glaube, dass das Gehirn die meiste Kraft im Menschen hat; denn es dient uns als Dolmetscher für alles aus der Luft Kommende, sofern es nämlich gesund ist. Das Denken aber hat es von der Luft. Die Augen, die Ohren, die Zunge, die Hände und Füsse bringen das, was das Gehirn erkannt hat, zur Ausführung; denn es hat der ganze Körper am Denken (φρόνησις) teil, soweit er an der Luft teil hat; das eigentliche Erkennen (σύνεσις)

aber vermittelt das Gehirn. Wenn nämlich der Mensch den Atem in sich eingesogen hat, so kommt die Luft zuerst ins Gehirn und verteilt sich von da auf den übrigen Körper, nachdem sie im Gehirn ihr Kräftigstes (ἀκμή), was geistig und erkennend an ihr ist, zurückgelassen. Denn gelangte sie zuerst in den Körper und später erst ins Gehirn, nachdem sie im Fleische und den Adern das Unterscheidungsvermögen zurückgelassen, so käme sie warm ins Gehirn und nicht rein, sondern vermengt mit der vom Fleisch und Blut kommenden Feuchtigkeit (ἰκμάς), folglich nicht unverfälscht. Deshalb glaube ich, dass das Gehirn die Erkenntnis vermittelt. Das Zwerchfell hat durch Zufall und Herkommen die gleiche Bedeutung gewonnen, doch entspricht dies weder den Thatsachen noch seiner eigenen Natur." Falsch ist ebenso die Annahme, „dass wir mit dem Herzen denken und dass es Sitz des Unmuts und der Besorgnis sei" (VI. 390f.). — Dass Diogenes das ἡγεμονικόν nicht ins Herz verlegt haben kann, wie man auf Grund der falsch bezogenen Notiz bei Plut. IV. 5 annahm, habe ich in den Jahrbb. f. klass. Philol. 1881 p. 508ff. nachgewiesen. Er konnte nur ans Gehirn denken, weil die Luft nur infolge ihrer Bewegung vernünftig ist, im Gehirn aber mit der ersten und vollen Wucht dieser Bewegung auftrifft. Der Gebrauch von φρόνησις für das im ganzen Körper verbreitete Denken und von σύνεσις für die nur im Gehirn mögliche klare Erkenntnis rührt ebenfalls von Diogenes her; denn φρόνησις wird auch in περὶ φυσῶν, also unabhängig von unserer Schrift, im gleichen Sinne angewendet. Auch ἰκμάς, für die den Seelenstoff schädigende feuchte Ausdünstung gebraucht, ist längst als Schlagwort des Apolloniaten nachgewiesen (Petersen, Hamb. Gymn.-Progr. von 1839 p. 31). Von höchstem Interesse ist ferner die Behauptung, dass die Luft durch die Berührung mit dem Blute warm und dadurch weniger vernünftig werde. Der richtige Seelenstoff ist nach Diogenes also kein Mittelding zwischen Luft und Feuer, er ist nicht einmal warme Luft, wie man ohne eigentlichen Beweis fort und fort unterstellt, sondern reine und trockene Atmosphäre in relativ kühlem Zustande, jene Luft also, die in der That den Menschen am meisten anregt und belebt. Auf dieser Temperatur beruht dann auch die Möglichkeit der Cir-

kulation, des Atmungsprozesses. Wenn nämlich die kühle Luft durch die Wärme des Blutes erhitzt wird, so entsteht eine Fortbewegung, wobei immer neue Luftmengen nachgezogen werden. Wird aber das Blut aus irgend einer Ursache stark abgekühlt und dadurch der Temperaturunterschied aufgehoben, so kommt es zu keiner rechten Cirkulation; es tritt jenes μὴ μίσγηται ein, das Diogenes als verderblich bezeichnet (Theophr. 43). Obwohl zunächst nur Aeusserung der bewegten Luft, ist also die Vernunft doch indirekt in hohem Grade vom Blute abhängig, und es hatte sonach der Verfasser von περὶ φυσῶν so unrecht nicht, wenn er meinte, dass von allen Dingen im Körper das Blut die φρόνησις am meisten beeinflusse.

4. „Die Menschen müssen aber wissen, dass die Lustempfindungen, der Frohsinn, das Lachen, der Scherz, von nichts anderem herrühren als daher; ebenso auch die Unlustempfindungen, der Kummer, die Missstimmung, das Weinen. Hauptsächlich (μάλιστα) durch das Gehirn denken und verstehen, sehen und hören wir und erkennen wir das Hässliche und Schöne, das Böse und Gute, das Angenehme und Unangenehme, indem wir es teils nach dem geltenden Gesetze beurteilen, teils nach dem Nutzen. Mit dem Gehirn unterscheiden wir Lust und Unlust zu ihrer Zeit und dass uns dasselbe Ding bald gefällt, bald nicht. Mit eben diesem rasen wir und sind wir vom Verstand, haben wir Schreckbilder und Furcht bald bei Nacht, bald bei Tag, unzeitige Verirrungen, grundlose Sorgen, und verkennen wir das Bestehende, Gewohnte, Erprobte. Und dies alles leiten wir vom Gehirn her, wenn dieses nicht gesund ist, sondern unnatürlich warm oder kalt oder feucht oder trocken wird oder wenn ihm sonst gegen seine Natur ein Leid zustösst, woran es nicht gewöhnt ist. Wir rasen durch die Feuchtigkeit“ (VI. 386f.). — Wie die φρόνησις am meisten durch das Blut gefährdet werden kann, so die σύνεσις am meisten durch das Gehirn. Wenn dieses nämlich etwas erleidet παρὰ φύσιν ὃ μὴ ἐώθει, so ist es nicht fähig, die Luft richtig aufzunehmen und an die Adern weiter zu geben. Allerdings ist dies nur die Hauptgefahr. Eine Nebengefahr liegt darin, dass die Luft schon bevor sie ins Gehirn gelangt durch den Wechsel der Winde und Jahres-

zeiten „von sich selbst verschieden“ wird (VI. 384, 394). So kommt es denn zu all den πολλοὶ τρόποι τοῦ ἀέρος καὶ τῆς νοήσιος (Simplic. 33), die wir vorhin kennen gelernt haben. Für besonders gefährlich gilt die Feuchtigkeit; denn sie führt zur Raserei, ja zur Tierheit (VI. 388; vgl. Plut. V. 20; Theophr. 44). Wenn also Aristophanes in den „Wolken“ Sokrates vorsichtshalber hoch über dem feuchten Boden in einem Korbe atmen lässt, so trifft er den Standpunkt des Apolloniaten aufs genaueste. Im Sinne dieses Philosophen geschieht es auch, wenn unser Verfasser den trockenen und kühlen Boreas als den für das Denken besten Wind bezeichnet (VI. 384f.).

III. Die Abhängigkeit der um 350 v. Chr. verfassten Schrift περὶ φύσιος παιδίου ist von Petersen (a. a. O.) bemerkt, aber nicht näher festgestellt worden. Sie liegt nach meiner Ansicht in den Partien vor, welche die Bildung des Fötus und das Wurzeln der Pflanzen behandeln. Wir haben oben gesehen, dass nach Diogenes die Cirkulation in den Adern auf dem Temperaturunterschied der Luft und des Blutes beruht. Dieses Gesetz wendet nun unser Verfasser, sicherlich nach dem Vorgang des Apolloniaten, auf den Fötus an. Der Samen, sagt er, befindet sich in einem heissen Orte (ἐν θερμῷ; bei Plut. V. 15. ἐν θερμασίᾳ). Der kühlere Atem, den er von der Mutter empfängt, bläht ihn auf, bildet einen Durchgang in ihm und tritt dann, von der Hitze des Ortes ergriffen, hinaus, um einem kälteren Luftzug wieder Platz zu machen. So wird also durch die Cirkulation der Luft das Leben erregt und unterhalten. Aber die Luft wird auch zum organisierenden Prinzip des Leibes. Um den von ihr aufgeblähten Samen bildet sich zunächst ein Häutchen; die Luft zieht dann Blut hinein, aus dem weitere Häutchen entstehen; mit der Zeit wird das Blut fest und bildet Fleisch und aus dem Fleische scheiden sich endlich die Knochen, Sehnen u. s. w. aus. Wenn Censorin (de die nat. VI.) kurz hinwirft, dass der Apolloniate „aus der Feuchtigkeit zuerst das Fleisch und aus diesem die Knochen, Sehnen und sonstigen Teile hervorgehen lasse“, so kann man das Nähere bei unserem Verfasser in wünschenswertester Ausführlichkeit nachlesen. Zur Beantwortung der fatalen Frage, wie aus dem Weichen das Harte

entstehe, wird Anaxagoras zu Hilfe genommen. „Das wachsende Fleisch erhält durch den Atem Gelenke und es geht in ihm das Gleiche zum Gleichen, das Dichte zum Dichten, das Dünne zum Dünnen, das Feuchte zum Feuchten; ein jedes begiebt sich an den ihm zukommenden Ort, der Verwandtschaft folgend mit dem, woraus es geworden“ (VII. 496). Vermutlich stützt sich auf diese Benützung der Vorwurf (Simplic. 6), dass Diogenes sich eklektisch an den Klazomenier angelehnt habe. Analog ist die Erklärung des Keimens und Wachsens der Pflanze. Das Naturgesetz ist das gleiche; nur treten die Feuchtigkeit (ἰκμάς) und die Erde an die Stelle des Blutes und des mütterlichen Schosses. —

Unter den Gesichtspunkten, die sich aus unsern drei Schriften für Diogenes ergeben, sind folgende von besonderer Wichtigkeit: 1. Die ἀρχή dieses Philosophen ist die atmosphärische Luft, kein Zwischenwesen. 2. Die Luft ist Princip der Bewegung, weil sie dünn ist. 3. Sie ist Trägerin der Vernunft, aber nicht an sich, sondern nur weil und so lange sie bewegt ist. 4. Unsere Seele ist gleichfalls atmosphärische Luft. 5. Nicht die warme, sondern die reine, trockene und relativ kühle Luft ist der beste Seelenstoff. 6. Die Feuchtigkeit hemmt das Denken, weil sie die Beweglichkeit der Luft hemmt. 7. Wie sich die Luft mit den Winden und Jahreszeiten ändert, so ändert sich auch unser Denken und Fühlen. 8. Weil sie kälter ist als der Samen und das Blut, bewirkt sie eine Cirkulation in diesen Stoffen; dadurch erregt und unterhält sie das Leben. 9. Das Wachstum beruht nicht auf Neubildung, sondern auf Gruppierung der im Blute und der Erdfeuchtigkeit gegebenen Homöomerien. 10. Die φρόνησις ist in den Adern verbreitet, die σύνεσις an das Gehirn gebunden. 11. Der Vorwurf der Anlehnung an Anaxagoras und die Atomistik ist begründet.

X.
Zu Aristippus.

Von

E. Zeller in Berlin.

Plato sagt im Philebus 53 C: ἆρα περὶ ἡδονῆς οὐκ ἀκηκόαμεν, ὡς ἀεὶ γένεσίς ἐστιν οὐσία δὲ οὐκ ἔστι τὸ παράπαν ἡδονῆς; κομψοὶ γὰρ δή τινες αὖ τοῦτον τὸν λόγον ἐπιχειροῦσι μηνύειν ἡμῖν οἷς δεῖ χάριν ἔχειν. Und nachdem er nun gezeigt hat, dass jedes Werden ein bestimmtes Sein, und das gesammte Werden das gesammte Sein zum Zweck habe, schliesst er: wenn die Lust eine γένεσις sei, so liege ihr Zweck in einer οὐσία; nur der Zweck aber, nicht das, was blos Mittel zum Zweck ist, falle unter den Begriff des Guten, wenn somit die Lust eine γένεσις sei, so sei sie kein ἀγαθόν. Οὐκοῦν ὅπερ ἀρχόμενος εἶπον τούτου τοῦ λόγου, τῷ μηνύσαντι τῆς ἡδονῆς πέρι τὸ γένεσιν μὲν οὐσίαν δὲ μηδ' ἡντινοῦν αὐτῆς εἶναι χάριν ἔχειν δεῖ; δῆλον γὰρ ὅτι οὗτος τῶν φασκόντων ἡδονὴν ἀγαθὸν εἶναι καταγελᾷ. ... καὶ μὴν αὐτὸς οὗτος ἑκάστοτε καὶ τῶν ἐν ταῖς γενέσεσιν ἀποτελουμένων καταγελάσεται (54 D). Da Plato selbst hier die Behauptung, dass die Lust nur ein Werden, kein Sein sei, von einem Andern herleitet, dem er darin nicht unbedingt beistimmt, so fragt es sich, wer mit diesem Andern gemeint ist. Ich hatte nun (Phil. d. Gr. IIa, S. 303 der 3., 254 der 2. Aufl.) hiefür mit Brandis (Gr.-röm. Phil. II, 1, 94. 96) und andern an Aristippus gedacht, und unsere Stelle demgemäss zur Unterstützung der Angabe benützt, dass er selbst schon die Behauptung aufgestellt habe, alle Lust bestehe in einer Bewegung. Dagegen glaubte Georgii (Pl. WW. Philebos. Stuttg. 1869. S. 633. 635. 804) die κομψοὶ vielmehr auf Gegner der Lustlehre, und näher auf die Megariker beziehen zu

sollen, und diese Annahme hat an Reinhardt (d. Phileb. d. Pl. Bielef. 1878. S. 15) und neuestens an Köstlin (Gesch. d. Ethik I, 316 f.) Vertheidiger gefunden, während Peipers Ontol. plat. 95, 1 geneigt ist, jene κομψοὶ in Demokrit's Schule zu suchen, ohne dass er doch diese Vermuthung näher begründete. Eine nochmalige Prüfung der Frage scheint daher nicht überflüssig.

Gegen die Beziehung unserer Stelle auf Aristippus wird nun zweierlei eingewendet: die κομψοὶ werden von Plato selbst 54 D als Gegner des Hedonismus bezeichnet, und ihre Aussage über die ἡδονὴ stimme nur mit der megarischen, nicht mit der cyrenaischen Lehre überein. Ich meinerseits kann weder das eine noch das andere einräumen. Wenn Plato von den κομψοὶ sagt, dass sie die Natur der Lust, nicht οὐσία sondern γένεσις zu sein, verrathen (μηνύειν), und man ihnen dafür dankbar sein müsse, so macht dies eher den Eindruck, dass es sich hiebei um Freunde der ἡδονὴ handle, welche mit den Geheimnissen derselben bekannt sind, und sie zur Anzeige bringen, nicht um Gegner, welche ihr vorwerfen, dass sie ein blosses Werden sei, denn dieser gegnerische Vorwurf liess sich nicht ebenso, wie das eigene Zugeständniss, verwerthen und dankbar acceptiren. Nichts anderes folgt aber auch aus der weiteren Bemerkung, dass man mit dieser Ansicht von der ἡδονὴ diejenigen auslache, welche sie für ein Gut erklären, und ebenso die, welche um ihretwillen die Bedürfnisse nicht missen wollen, in deren Befriedigung die ἡδονὴ bestehe. Denn erst nachdem Sokrates seinerseits dem Protarchus in der oben angegebenen Weise das Zugeständniss abgenöthigt hat, dass die Lust kein Gutes sein könne, wenn sie ein Werden ist, — erst nach dieser dialektischen Folgerung aus dem Satze, dass die ἡδονὴ eine γένεσις sei, fügt er bei, der Urheber dieses Satzes mache sich also offenbar über diejenigen lustig, welche die Lust für das Gute halten. D. h. er stellt die Sache mit einer ironischen Wendung so dar, als ob die Consequenz jener Bestimmung über die ἡδονὴ, durch welche er selbst den Hedonismus ad absurdum führt, dem Urheber derselben bewusst und diese Widerlegung des Hedonismus von ihm beabsichtigt wäre; als ob daher die Hedoniker, welche einräumen, dass die ἡδονὴ immer ein Werden sei, von dem κομψὸς, der dies behauptet

hat, hinter's Licht geführt seien, und nun dafür von ihm ausgelacht werden; ähnlich wie er Apol. 26 E ff. die Sache so darstellt, als ob Meletus des Widerspruchs, in den er ihn verwickelt und durch den er ihn ad absurdum führt, sich bewusst gewesen sei, und nur aus Muthwillen und Uebermuth Sokrates und die Richter mit demselben auf die Probe gestellt habe, und Prot. 341 D den Prodikus die falsche Erklärung simonideischer Worte, die er ihm entlockt hat, mit Bewusstsein geben lässt, um zu sehen, ob Protagoras den Fehler merken werde. Dass der κομψὸς selbst zu den Gegnern des Hedonismus gehöre, kann man nicht daraus schliessen.

Auch der Inhalt seiner Behauptung bezeichnet ihn aber nicht als solchen. Sie besagt, dass die Lust stets ein Werden sei, und ihr kein (dauerndes) Sein zukomme. Dies erinnert allerdings an den Bericht des Sophisten über jene „Freunde der Begriffe", mit denen allem nach (vgl. Phil. d. Gr. IIa³, 214 f.) die Megariker gemeint sind. Wenn von diesen gesagt wird (246 B. 248 A. C), sie unterscheiden zwischen der γένεσις und der οὐσία, jene betrachten sie als das Veränderliche, diese als das Unveränderliche, dem als solchem weder ein Wirken noch ein Leiden zukomme, zu jener rechnen sie die Körper, zu dieser nur die unkörperlichen εἴδη, so klingen diese Sätze unleugbar an das an, was der Philebus seinen κομψοὶ beilegt. Allein diese Aehnlichkeit besteht doch nur darin, dass hier wie dort die γένεσις und die οὐσία einander entgegengesetzt werden; daraus folgt aber nicht, dass sich beide Aussagen auf die gleichen Personen beziehen. Denn einerseits kann jene Unterscheidung, die ja Plato sich ebenfalls aneignet, auch noch von andern, als ihm und Euklides, für sich verwendet worden sein; und dies um so mehr, da auch Euklides nicht der erste war, welcher das Sein und Werden sich entgegenstellte; denn die γένεσις hatte schon Parmenides dem Seienden abgesprochen, und unmittelbar vor Aristippus hatte der Philosoph, an dessen Theorie sich dieser zunächst anschliesst, Protagoras, (nach Plato Theät. 156 E f. 157 D) behauptet: αὐτὸ μὲν καθ' αὑτὸ μηδὲν εἶναι ... ἐν δὲ τῇ πρὸς ἄλληλα ὁμιλίᾳ πάντα γίγνεσθαι· ...... οὐδὲν εἶναι ἓν αὐτὸ καθ' αὑτὸ ἀλλὰ τινὶ ἀεὶ γίγνεσθαι, τὸ δ' εἶναι πανταχόθεν ἐξαιρετέον· ...... μή τι εἶναι ἀλλὰ γίγνεσθαι ἀεὶ ἀγαθὸν καὶ καλόν u. s. w.

Andererseits stände aber auch nichts der Annahme[1]) im Wege, dass Plato an unserer Stelle die Ansicht, deren er erwähnt, in Kategorieen seines Systems gefasst, und der Urheber derselben vielleicht nur gesagt habe, eine Lustempfindung entstehe nur im Zustand der Bewegung, nicht in dem der Ruhe. Mögen ferner die κομψοὶ des Philebus auch wirklich von γένεσις und οὐσία geredet haben, so hat doch dieser Gegensatz hier nicht die gleiche Bedeutung, wie im Sophisten. In diesem wird mit γένεσις die Körperwelt, mit οὐσία die Welt der Begriffe bezeichnet, weil jene immer im Werden, in der Veränderung begriffen ist, ein in sich vollendetes und unveränderliches Sein nur dieser zukommt. Im Philebus dagegen wird von dieser, auch im Timäus 27 D wiederkehrenden, metaphysischen Bedeutung jener beiden Begriffe abgesehen: die Behauptung, dass die Lust eine γένεσις sei und keine οὐσία habe, will, wie aus S. 53 Dff. hervorgeht, nicht besagen, es komme ihr keine Realität zu, sondern sie sei nichts Beharrendes, kein Zustand der Ruhe, weil sie nur in der Bewegung des Werdens, der lebendigen Thätigkeit, eintrete, dagegen sofort aufhöre, wenn diese Bewegung zur Ruhe kommt. Eben dies ist aber die Ansicht, welche bald Aristippus selbst bald seinen Schülern beigelegt wird, wenn von jenem gesagt wird (Diog. II,85), er habe als das τέλος (welches er anerkanntermassen in der Lust fand) die λεία κίνησις εἰς αἴσθησιν ἀναδιδομένη bezeichnet, und von diesen: die ἡδονὴ sei nach ihnen eine λεία κίνησις, die Ruhe des Gemüths dagegen sei weder Lust noch Schmerz, da diese beiden wesentlich in einer Bewegung bestehen (Diog. II, 86. 89. Aristokl. b. Eus. pr. ev. XIV, 18, 32). Und dies stimmt auch mit ihrer Erkenntnisstheorie auf's beste überein. Wie wir dieser zufolge (vgl. Phil. d. Gr. IIa³, 299f.) nur von den Vorgängen in unserem Innern, dem λευκαίνεσθαι, γλυκαίνεσθαι u. s. f. etwas wissen, so wird auch Lust und Schmerz auf bestimmte Vorgänge, die λεία und τραχεῖα κίνησις, zurückgeführt. Dagegen fehlt es in der megarischen Lehre, so weit sie uns bekannt ist, bei ihrer einseitig dialektischen Entwicklung, an jedem Anknüpfungspunkt für Untersuchungen über

---

[1]) Ueberweg Grundriss I, 117.

das Wesen der Lust. Alle Anzeichen sprechen daher dafür, dass mit den κομψοὶ des Philebus Aristippus, nicht Euklides oder einer von seinen Schülern gemeint ist. Auch dieses Prädikat selbst passt für den geistreichen Cyrenaiker auf's beste. Das gleiche erhält Theät. 156 A Aristipp's Vorgänger Protagoras gerade aus Anlass seiner Auflösung des Seins in Bewegung.

Diese Auffassung der platonischen Aussagen findet eine bemerkenswerthe Stütze in zwei aristotelischen Stellen. Eth. N. VII, 12. 1152b 12 sagt der Verfasser dieses Abschnitts, sei dieser nun Aristoteles selbst oder Eudemus, indem er die Gründe derjenigen aufzählt, welche die Lust nicht für ein Gut gelten lassen: ὅλως μὲν οὖν οὐκ ἀγαθὸν, ὅτι πᾶσα ἡδονὴ γένεσίς ἐστιν εἰς φύσιν αἰσθητή, οὐδεμία δὲ γένεσις συγγενὴς τοῖς τέλεσιν, οἷον οὐδεμία οἰκοδόμησις οἰκία. Es kann wohl keinem Zweifel unterliegen, dass diese Worte in Erinnerung an Phileb. 53 Cff. (s. o.) niedergeschrieben sind; denn nicht blos der Grundgedanke dieser Stelle ist der hier angegebene, dass das Werden von dem Sein, das sein Zweck ist, verschieden sei, sondern dieser Gedanke wird auch an dem gleichen Beispiel, dem der Baukunst, erläutert; und dass hiebei Plato von der ναυπηγία und den πλοῖα redet, Aristoteles von der οἰκοδόμησις und der οἰκία, ist unerheblich. Wenn aber dieses, so wird auch die Definition der Lust als einer γένεσις εἰς φύσιν αἰσθητὴ auf dieselbe Behauptung gehen, aus der Plato (s. o.) nur anführt: ὡς ἀεὶ γένεσίς ἐστιν. D. h. der Urheber dieser Definition hatte auseinandergesetzt, dass die Lust nicht in einem Sein bestehe, sondern in einem Werden, nämlich demjenigen von uns empfundenen Werden, wodurch ein Wesen zu seiner φύσις, seinem naturgemässen Zustand, gelangt. Plato aber hebt aus dieser Ausführung nur die Bestimmung heraus, dass die ἡδονὴ eine γένεσις sei, weil er nur ihrer für seine Beweisführung bedarf; wie auch Eth. N. VII, 13. 1153a 13 statt γένεσις εἰς φύσιν nur noch γένεσις steht. Dass aber Plato auch das übrige bekannt ist, sieht man aus Phil. 42 D, wonach die ἡδονὴ darin besteht, dass die Wesen, die sie empfinden, εἰς τὴν αὑτῶν φύσιν gelangen, und 43 B, wo gezeigt wird, dass Veränderungen, die wir nicht bemerken, weder Lust noch Schmerz erzeugen (dass mithin nur die γένεσις αἰσθητὴ Lust ist). Ist nun aber hiemit be-

dass der Philosoph, von dem Aristoteles a. d. a. O. redet, he ist, wie der von Plato mit seinen κομψοὶ bezeichnete, auch aus Eth. N. VII, 13. 1153a 13ff. hervor, dass dieser h nicht ein Gegner, sondern ein Vertheidiger des Hedo- ist, denn Aristoteles sagt hier, indem er die Definition der einer αἰσθητὴ γένεσις bestreitet und dafür ἐνέργεια τῆς κατὰ εως ἀνεμπόδιστος gesetzt wissen will: δοκεῖ δὲ γένεσίς τις ὶ κυρίως ἀγαθόν· τὴν γὰρ ἐνέργειαν γένεσιν οἴονται εἶναι, ἔστι ν. Für ein κυρίως ἀγαθὸν können aber nur Freunde, nicht der Lustlehre die Lust gehalten, und sie deshalb für eine erklärt haben.

XI.

Ueber Aristoteles' Metaphysik, K 1—8, 1065 a 26.

Von

P. Natorp in Marburg.

Wiederholte Prüfung der die Echtheit und Composition der aristotelischen „Metaphysik“ betreffenden Fragen führte mich zu der Ueberzeugung, dass von den geltenden Hypothesen, die im wesentlichen von Brandis herrühren, in mehreren Punkten abgegangen werden müsse. Es soll hier nur einer dieser Punkte zur Sprache gebracht werden, bezüglich dessen ich nicht eine neue Ansicht vorzubringen, sondern eine alte bloss mit neuen Gründen zu stützen habe. In Uebereinstimmung mit Rose, Spengel, Christ, Ueberweg, gegen Brandis, dem Bonitz, Schwegler, Zeller beigetreten, sowie gegen die etwas abweichende Aufstellung von Ravaisson, halte ich nicht bloss die zweite Hälfte des Buches K, welche als vollkommen werthlose, unmöglich von Aristoteles verfasste Compilation aus der Physik allgemein anerkannt wird, sondern auch die erste (bis p. 1065 a 26), welche in einem nicht ganz so durchsichtigen Verhältniss zu den Büchern BΓE der Metaphysik selbst steht, für untergeschoben.

Der bezeichnete Abschnitt ist allerdings nicht ein einfacher Auszug aus jenen drei Büchern, deren Hauptinhalt er wiederholt, sondern eine in gewissem Maasse selbständige Bearbeitung desselben Gedankenstoffs; wie Brandis (Abh. d. Berl. Akad. 1834) hinreichend bewiesen, Bonitz (im Commentar zur Metaphysik) noch genauer im Einzelnen ausgeführt hat und auch Ravaisson (I 96) nicht in Abrede stellt. Doch bleibt, wenn man diese Feststellung zu Grunde legt, noch zwischen mehreren Annahmen die

einen früheren Entwurf
·φία, die Bücher BΓE die
·at in K eine zweite Re-
·timmt, die erstere zu er-
r neuen Darstellung der
eine blosse, von einem
'nigem Betracht selbststän-
Annahmen erklärte sich
·lritte soll hier vertheidigt

überhaupt schien zunächst
·rstellungen zu sprechen, in
ıt eine einzige Verschieden-
ıng findet, die berechtigte,
Indess würde die blosse
·eisen, da wir von Schriften
wissen, die sich auf ähnliche
·lfach auch an den Wortlaut
Rose bereits richtig gegen das
·g einwandte. Auch war für
die blosse Uebereinstimmung,
Abweichung beider Darstellun-
·st durchgängig richtige Einzel-
Bonitz bestätigt fand: dass die
·gesehen von der grösseren Aus-
·nter und entschiedener" sei: dass
·t und in unrichtiger Verbindung
·sicherheit sich verrathe: Umstände,
·hsten Grade wahrscheinliche, wenn
·· Erklärung darin fand, dass in K

·nitz, p. 15 und 451 (Vix credibile est tam
·ristotelicam imitari et exprimere potuisse).
·obachtung über den Gebrauch der Partikel-
·rdings ebensowenig wie Zeller (II b. 3. Aufl.,
·rde.

ein blosser Entwurf vorliege, der in BΓE ausgeführt sei. Ravaisson[2]) wollte zwar umgekehrt die Darstellung in K hin und wieder besser, selbst in den Gedanken Spuren einer tieferdringenden Reflexion finden. Und auch Schwegler, der sonst[3]) Brandis beitritt, spricht gelegentlich[4]) von einem „Vorzug grösserer Einfachheit und Klarheit" auf Seiten von K. Darin ist auch ein Körnchen Wahrheit. Die Darstellung jener drei Bücher ist ohne Frage vollendeter, aristotelischer; allein Buch K liest sich glätter. Diese Glätte ist indessen nur die Folge, zum Theil eines gewissen bequemen Hinweggleitens über ernstere Schwierigkeiten, zum Theil einer, gegen aristotelische Knappheit bisweilen stark abstechenden Behaglichkeit der Ausführung, die in einzelnen, der Absicht nach verdeutlichenden, aber ganz tautologischen Wendungen fast an die Redseligkeit der Paraphrasten erinnert. Sollte diese stilistische Beobachtung richtig befunden werden, so wäre vielleicht schon damit gegen den aristotelischen Ursprung entschieden. Noch ersichtlicher ist der sachliche Unterschied. Was diesen betrifft, so ist es zwar gewiss, dass unmöglich Aristoteles von der unbestreitbar vollkommeneren Darstellung (BΓE) zu der weniger vollkommenen (K) den Rückschritt gemacht haben kann; womit Ravaisson's Hypothese fällt; allein auch ein erster Entwurf aus der Hand des Aristoteles müsste, wie ich meine, ein etwas anderes Aussehen bieten; er müsste, mit der Ausführung verglichen, eher noch knapper und dunkler, nämlich gedankenschwerer sich darstellen, statt dass nun der Entwurf gegen die Ausführung fast zu leichtgeschürzt erscheinen will. Andrerseits möchte man sagen: hätte sich Aristoteles z. B. zur Darstellung der Aporieen zweimal Musse gegönnt, die zweite Darstellung müsste geordneter, folgerichtiger, formell abgeschlossener ausgefallen sein, als die nun in B uns vorliegende, deren ziemlich auffällige formale Mängel man doch eher verziehe, wenn eben hier ein Entwurf vorläge, zu dessen plangerechtester Ausführung dem Autor die Zeit nicht übrigblieb, als, wenn bereits ein so fertiger Entwurf, wie er in K 1, 2 enthalten wäre, vorausgegangen sein

[2]) I, 97, N. 2.
[3]) IV 209.
[4]) III 114.

sollte. Doch auch darüber könnte man noch streiten; es gibt bestimmtere Gründe. Es handelt sich, wie wir sehen werden, nicht allein um eine minder vollkommene Ausarbeitung, namentlich eine gewiss logische Schwäche der kürzeren Darstellung, sondern um ernste sachliche Differenzen, und zwar nicht so sehr in Einzelheiten, als gerade in der Grundanschauung; Differenzen, die nur erklärlich scheinen, wenn wir die Arbeit eines Peripatetikers vor uns haben, der, ungefähr nach der Weise des Eudem, jedoch mit weniger eindringendem Verständniss, die aristotelische Darlegung in kürzerer Fassung nachzubilden, zugleich ihren fühlbaren äusseren Mängeln und scheinbaren Lücken abzuhelfen sich vorgesetzt hatte, dabei jedoch hin und wieder die Intention seines Vorbilds verkannte, in der Absicht der Vervollständigung auch wohl Nichthergehöriges herzubrachte, bloss Angedeutetes ungefähr im Sinne des Aristoteles, ja in ziemlich schülerhafter Anlehnung an seine Kunstsprache, einige Male mit Glück, bisweilen aber entschieden unglücklich ergänzte; endlich und hauptsächlich, infolge einer etwas abweichenden metaphysischen Tendenz, trotz fast totalen Mangels an eigner Erfindungskraft, Manches in ganz veränderte Beleuchtung rückte. Dem Autor von K 1—8 ist, um den Hauptunterschied in Kürze zu bezeichnen, etwas mehr am Transcendenten, etwas weniger an der metaphysischen Fundamentirung der Naturerkenntniss gelegen als dem Aristoteles; daraus entsteht, bei übrigens ganz peripatetisch treuer Benutzung aristotelischen Gedankenguts, eine vielleicht nicht sehr in die Augen springende, aber dem aufmerksamen Beobachter an einer Reihe von Stellen doch sehr erkennbare Hinneigung zu einer beinahe platonisirenden Gedankenrichtung.

Um diesen Sachverhalt im einzelnen zu erweisen, ist eine genau durchgeführte Vergleichung beider Darstellungen unerlässlich. Am lehrreichsten ist die Analyse der beiden Ausführungen der Aporieen K, 1. 2 und B, 2—6, für deren eingehendere Behandlung ich daher hauptsächlich die Geduld des Lesers erbitte.

Die vier ersten Aporieen beider Darstellungen stimmen im Wesentlichsten überein; doch muss Jeder zugeben, dass hier K nichts Eigenes hat, dagegen, ziemlich nach Art eines eilfertigen Excerpts, die Fassung verschlechtert und zum Theil dermassen

kürzt, dass der Gedankenzusammenhang ohne Vergleichung der Paralleldarstellung kaum verständlich wäre. Ein früherer Entwurf müsste bei aller Knappheit doch aus sich verständlich sein. Schon bei der ersten Aporie (K 1, 1059 a 20—23 = B 2, 996 a 18 — b 26, bes. a 18—21, b 1—5) lässt sich diese Beobachtung machen. Die zweite (1059 a 23—26 = 996 b 26—997 a 15) lautet in B (996 b 31, cf. 995 b 7): ob Formal- und Realprincipien unter eine und dieselbe oder unter verschiedene Wissenschaften fallen, was Γ3 beantwortet wird; bloss secundär tritt hier die Frage auf, die in K zur Hauptfrage geworden ist: ob überhaupt alle Axiome unter eine einzige Wissenschaft fallen können? Die sodann noch in K aufgeworfene Frage (wenn unter mehrere, welches sind diese?) ist ziellos, wie die wörtlich gleichlautende zur ersten Aporie (l. 23); wie viel einleuchtender fragt statt dessen B beidemale (996 b 1 und 32): wenn es mehrere Wissenschaften sind, die von den ἀρχαί, bez. den ἀποδεικτικαὶ ἀρχαί handeln, welche von diesen ist die gesuchte?

Die dritte Aporie (1059 a 26—29 = 997 a 15—25) schliesst sich in K weniger passend als in B an die vorigen an, weil in diesen der Centralbegriff der πρώτη φιλοσοφία, der Begriff der Substanz, nicht, wie in B, schon eingeführt ist. Auch ist die Fassung weniger correct: ob alle oder nicht alle Substanzen unter die fragliche Wissenschaft fallen; dort lautete sie: ob alle unter eine Wissenschaft fallen können, wie es nämlich gefordert ist. Stumpf und tautologisch ist die Einwendung: es sei unklar, „wie es möglich sei“, dass eine und dieselbe Wissenschaft von verschiedenen Substanzen handle; in B ist ein Grund der Unmöglichkeit angegeben.

Auch die Ausführung der vierten Aporie (1059 a 29—34 = 997 a 25—34) ist in K wenig klar. Doch liesse sie sich auf einfache Weise verbessern, indem man zweimal ᾗ (sofern) für das überlieferte ἡ schriebe: ᾗ μὲν γὰρ ἀποδεικτική[5]), ἡ περὶ τὰ συμβεβηκότα, ᾗ δὲ περὶ τὰ πρῶτα, ἡ τῶν οὐσιῶν, sofern die Weisheit eine apodeiktische Wissenschaft sein soll, scheint es die von den Accidentien, sofern die der ersten Gründe, vielmehr die von den

[5]) Dass σοφία nach ἀποδ. zu streichen, hat bereits Christ richtig erkannt.

Substanzen handelnde sein zu müssen. So wäre das Argument an sich vortrefflich; jedoch nur, wenn man (aus Γ 2 oder Z 1) schon weiss, dass das πρῶτον die οὐσία ist. Dies wird in B (996 b 14) schon zur ersten Aporie angedeutet, in K fehlt diese höchst wichtige Ausführung. Mehrfach werden wir finden, dass der Autor von K auf das ausgeführte Werk hinblickt und dessen fundamentalste Ergebnisse in der Darlegung der Aporieen vorwegnimmt; ein Fehler, der in B sorgfältig vermieden ist.

Es folgt (l. 34—38) eine Einschaltung, von der Brandis und Bonitz zur Genüge gezeigt haben, wie wenig passend sie mit dem Vorigen verknüpft sei. Sie ist eigentlich garnicht verknüpft, sondern gibt sich wie eine neue Aporie; während sie thatsächlich abgeleitet ist aus dem, was in B (996 b 1—26) durchaus passend zur ersten Aporie bemerkt wird. Die „in der Physik angegebenen" αἰτίαι sind natürlich dieselben vier „Gründe", für welche auch A 3 (983 a 34) die Physik (B 3) citirt. Von diesen wird dann aber genau genommen nur einer, der Zweck, berücksichtigt; wenn man so will, auch noch die bewegende Ursache, indem nämlich der Zweck zugleich als das πρῶτον κινοῦν bezeichnet wird. Der Zweck soll nicht unter die fragliche Wissenschaft fallen, weil er dem Gebiete des Handelns und der Bewegung — für die Verbindung dieser zwei Begriffe vgl. c. 7, 1064a 15 — angehöre, und also, nämlich eben als das Bewegende, nicht im Gebiete des Unwandelbaren liege. Zugegeben, Aristoteles habe in bloss aporetischer Behandlung der Frage den, nicht erst Metaph. Λ, sondern längst in der Physik bewiesenen Satz, dass das erste Bewegende selbst unbewegt sein müsse, vergessen und dem gegentheiligen Scheine (dass das Bewegende selber bewegt sein müsse) das Wort lassen dürfen; so hätte das Argument doch nur dann Sinn, wenn schon feststände, dass die „gesuchte" Wissenschaft vom Unwandelbaren und zwar ausschliesslich von diesem handle. Davon ist aber weder in K bisher, noch in A (an welches ja K ebenso wie B anknüpfen will) die Rede gewesen. Indessen werden wir finden, dass der Autor von K durchweg diese Auffassung vertritt; eine Abweichung gegen B, auf die man bisher, soviel ich weiss, nicht aufmerksam gewesen ist. Endlich aber, wo bleiben die übrigen

der vier Gründe? Gesetzt die ὕλη habe übergangen werden dürfen — sie ist auch B 2 übergangen — und die bewegende Ursache sei genügend berücksichtigt in dem, was über den Zweck als das πρῶτον κινοῦν gesagt ist; wo bleibt die οὐσία, von der in B (l. c.) gründlich und ganz entsprechend der eignen Auffassung des Aristoteles (Γ 2 und Z 1) gezeigt wird, dass sie wohl am ehesten Anspruch darauf hätte, den vorzüglichen Gegenstand der fraglichen Wissenschaft zu bilden; von der Z 1 (Schl.) erklärt wird, sie sei das vorzüglichste, ja sozusagen einzige Object der Seinslehre! Abgesehen also von der unrichtigen Stellung des ganzen Arguments und der unzeitigen Einmischung der (in dieser Ausschliesslichkeit von Aristoteles überhaupt nicht vertretenen) Auffassung, dass die πρώτη φιλοσοφία die Wissenschaft des Unwandelbaren sei, ist gerade der Begriff vollständig vernachlässigt, von dessen centraler Bedeutung für die ganze beabsichtigte Untersuchung Aristoteles in den Aporieen des Buches B wie in den Eingangskapiteln der Hauptuntersuchung, Γ 2 wie Z 1, ein so entschiedenes Bewusstsein an den Tag legt. Bonitz (p. 453) empfand wohl die Ungehörigkeit dieser ganzen Einschaltung, empfand auch richtig, dass durch einfache Streichung nicht zu helfen sei, wenn er aber die Verwirrung auf Rechnung der Nachlässigkeit des „Autors selbst" setzt, so könnten wir dem nur unter der Bedingung zustimmen, dass dieser Autor nicht Aristoteles war.

Die nächste Aporie, die wir denn, mit Uebergehung jener Einschaltung, als fünfte zählen wollen, soll offenbar der fünften des Buches B (997a34—998a19) entsprechen; während aber dort die Frage richtig lautete: soll die fragliche Wissenschaft bloss von den sinnlichen oder auch von etwaigen nichtsinnlichen Substanzen, den Ideen und dem Mathematischen, handeln? — so lautet sie hier: soll sie überhaupt von den sinnlichen, oder nicht von diesen, sondern etwa von jenen andern handeln? Dem Aristoteles liegt, zumal hier, in der ersten Vorbereitung der metaphysischen Untersuchung, der Gedanke durchaus fern, dass die Wissenschaft, die vom „Seienden überhaupt" handelt, vom sinnlichen Sein etwa nicht zu handeln habe. Ganz im Gegentheil wird Z 2 die Untersuchung auf die sinnlichen Substanzen als die

„zugestandenen“, für den Autor der Physik genugsam gesicherten, vorläufig beschränkt und die Frage, ob es auch andere gebe, d. h. unsere fünfte Aporie, zwar in Erinnerung gebracht, aber zurückgeschoben; so nochmals Z 11, und wiederum H 1; erst in MN wird sie wieder aufgenommen (s. M 1 in.), auch hier aber nur kritisch behandelt, um endlich in Λ positiv, zu Gunsten der Annahme des Uebersinnlichen, entschieden zu werden. Der Autor von K 1—8 sieht im Uebersinnlichen vielmehr das einzig wesentliche Object der fraglichen Wissenschaft; so kann er auf der Schwelle, ja noch vor der Schwelle der metaphysischen Untersuchung mit dem herausplatzen, was der vorsichtige, vor allem auf das „Hier“ sein Augenmerk richtende Stagirit in den einleitenden Büchern nirgend auch nur durchblicken lässt, im eigentlich centralen Theil der Untersuchung noch nach Möglichkeit fernrückt, und nach den umfassendsten Vorbereitungen erst zum letzten Schluss in sparsamster Ausführung und reservirtestem Tone mehr andeutet als entwickelt. — Dass es nun keine Ideen gebe, sei klar, versichert der Anonymus etwas lakonisch. Er mag an A 9 zurückgedacht haben, worauf B 2, 997b4 ausdrücklich verweist. Dann wird doch Einiges zur Widerlegung der Ideenlehre beigebracht, worin ich gegen B nichts Neues, auch nichts „bestimmter auseinandergesetzt“ finden kann (wie es Brandis schien). Auffällig aber ist, dass die Bezeichnung τρίτος ἄνθρωπος, die bei Aristoteles sonst in der Kritik der Ideenlehre ihren feststehenden, sozusagen technischen Gebrauch hat, hier in abweichendem Sinne steht. Die Thatsache fiel schon Andern auf; die Erklärung, meine ich, liege auf der Hand. Mehr als bloss formell abweichend, aber durch den schon hervorgehobenen, von Aristeteles abweichenden Standpunkt dieser Darstellung begründet ist, dass die gesuchte Wissenschaft nicht von den mathematischen Objecten handeln soll, weil das Mathematische nicht χωριστόν, und nicht vom Sinnlichen, weil das Sinnliche vergänglich ist. Es wird also wieder vorweggenommen, dass die fragliche Wissenschaft vom stofflosen unvergänglichen Sein ausschliesslich handeln müsse.

1059b14—21 wird eine Frage aufgeworfen, welche in B fehlt. Sie soll nach Brandis vom „Stoff der mathematischen Dinge“

(Bonitz: de mathematicarum rerum materia) handeln; Bonitz erinnert dabei an die νοητὴ ὕλη, Z 10 und 11. Ich weiss nicht, weshalb man auf diese künstliche Deutung verfiel, da eine viel einfachere sich ergibt, wenn man, nach c. 4, 1061b22 (vgl. Bonitz z. d. St. und Ind. Arist. 787a23), die Worte περὶ τῆς τῶν μαθηματικῶν ὕλης übersetzt: in Betreff des Stoffs, d. h. des Gegenstands oder Vorwurfs, der mathematischen Disciplinen. Dann schliesst sich die Frage, nicht eigentlich als neue Aporie, sondern als blosse Anmerkung der vorigen an: wenn das Mathematische nicht in die πρώτη φιλοσοφία gehört, welcher wissenschaftlichen Untersuchung fällt es also zu? Nicht der Naturforschung, auch nicht der Apodeiktik, also, sollte man denken, der πρ. φιλ., was aber soeben abgelehnt worden. Auch Aristoteles hätte die Frage wohl aufwerfen können, doch stellt sie sich bei näherer Ueberlegung eigentlich als Abschweifung heraus; sie ist augenscheinlich durch die vorige Aporie veranlasst, die wiederum an die Erörterungen über das Mathematische in B 2 sich anlehnt.

Zählen wir demnach auch diese Einschaltung nicht als neue Aporie, so entspricht die nächste, also sechste, der sechsten und siebenten, B 3, welche hier von vornherein eng zusammengefasst werden. Dass Begriff und Erkenntniss nothwendig auf dem Allgemeinen beruhen (1059b25), ist in B nur indirect zur sechsten, ausdrücklicher erst zur achten Aporie (999a28) bemerkt. Terminologisch ist geneuert, dass die ἀρχή das συναναιροῦν genannt wird; eine an sich nicht unpassende Bezeichnung, die aus Top. Z 4, Δ 2 übrigens leicht abzuleiten war.

Die siebente Aporie (K 2, 1060a3—27) entspricht der achten in B (c. 4, 999a24—b24; es verdient bemerkt zu werden, dass die Fragestellung B 1, 995b31 anders lautete). Doch wird bei ihrer Erörterung (l. 7) auf die fünfte zurückgegriffen und diese am ersichtlichsten hier zur Grundfrage der πρώτη φιλοσοφία gemacht: ζητεῖν μὲν γὰρ ἐοίκαμεν ἄλλην τινὰ (sc. οὐσίαν), καὶ τὸ προκείμενον τοῦτ' ἐστὶν ἡμῖν, λέγω δὲ τὸ ἰδεῖν, εἴ τι χωριστὸν καθ' ἑαυτὸ καὶ μηδενὶ τῶν αἰσθητῶν ὑπάρχον. Ich wiederhole: dass dies der „Vorwurf", die eigentliche, ausschliessliche Absicht der πρώτη φιλοσοφία sei, lässt weder A noch B ahnen, noch ist es selbst nach E 1 oder

Λ der Fall. In A wurde die pythagoreisch-platonische Transscendenz bekämpft und z. B. c. 9 (992a24) stark betont: die σοφία forsche nach den Gründen der Erscheinungen, insonderheit nach dem Princip der Veränderung. Abgesehen von dieser Verschiebung des leitenden Gesichtspunktes zeigt die Ausführung keine nennenswerthe Abweichung; ausser dass sich Einzelnes genauer an die Ausführungen zur fünften Aporie anschliesst (vgl. 1060a16 u. f. mit 997b5—12). Auffällig ist übrigens (l. 22), dass die Form ohne weiteres als vergänglich bezeichnet wird, wozu ich keine Parallele finde. Nochmals wird betont, dass das Ewige der gesuchte Gegenstand sei; mit Andeutungen (πῶς γὰρ ἔσται τάξις κτλ.), die man, ohne an Λ 10 (1075b24) sich zu erinnern, kaum verstehen würde. Man sieht, der Autor ist ganz durchtränkt von der Transscendenz der Schlusskapitel von Λ; seine ganze Gedankenwelt gravitirt nach diesem Punkte.

Die achte Frage (1060a27—36) entspricht, freilich nur wie ein dürrer Auszug, der zehnten (B 4, 1000a5—1001a3). Die neunte (1060a36—b19) verknüpft die elfte und zwölfte (B 4, 1001a4—b25 und c. 5, wozu als eine Art Anhang noch c. 6 bis 1002b32 gehört). Dass beide Fragen in B richtiger getrennt sind, bemerkt Bonitz. Auch hier wieder (1060b2) wird vorausgesetzt, dass die gesuchten ewigen und Ur-Principien stofflos sein müssen. Zu l. 6—12 vermisste Ravaisson die Parallele; doch vgl. 1001a24 bis b25; zu l. 17—20 vgl. 1002a28 u. f. Die zehnte Frage (1060b19—23) entspricht der vierzehnten (B 6, 1003a7—17). Die elfte (l. 23—28) gehört, wie schon Bonitz erinnert, eigentlich zur achten (999b15); ich verstehe nicht, was sie ausserdem mit 1002b12—32 zu thun haben soll. Die zwölfte endlich (l. 28—30) holt die vorher übergangene neunte Aporie (999b24—1000a4) nach. Die beiden letzten Stücke sehen fast einem Nachtrag des vorher Vergessenen gleich, so lose sind sie angereiht. Ganz übergangen ist die ziemlich wichtige, die Untersuchungen zweier Bücher (H und Θ) vorbereitende dreizehnte Aporie, betreffend das δυνάμει ὄν. Schwerlich beruht diese Auslassung auf blosser Nachlässigkeit; sie stimmt vielmehr vortrefflich zur planmässigen Ausschliessung der ὕλη aus der metaphysischen Untersuchung, indem dieser allein

das stofflose Sein zufallen soll. Verschwunden ist ausserdem die in der ersten Aufzählung der Aporieen (B 1, 996a11) an diese sich unmittelbar anschliessende Frage von der κίνησις, sowie die ebendort nach der vierten eingeschobene (995b20—27), welche beide auch in der ausführlicheren Entwickelung (B 2—6) ausgefallen sind. Man wird dies am einfachsten so erklären, dass der Autor von K zwar das Buch B vor Augen hatte, sich aber lediglich an die Hauptdarstellung (c. 2—6) hielt und die Mühe sparte, das dort Uebergangene aus c. 1 nachzutragen.

Kürzer darf ich mich über K, 3—8 fassen. K 3 entspricht Γ 1. 2. Die „Wissenschaft des Philosophen“ [6]) ist die des ὂν ᾗ ὂν καθόλου καὶ οὐ κατὰ μέρος.[7]) In der Ausführung dieses Grundgedankens kann als einigermassen neu nur bezeichnet werden: erstens die Zwischenbemerkung über die στέρησις, von der bereits Bonitz bemerkt hat, dass sie sowohl die Construction zerreisst als auch sachlich anfechtbar ist, da l. 25 offenbar statt des Ungerechten der weder Gerechte noch Ungerechte stehen sollte; will man nicht die ganze Stelle verdächtigen, so liegt ein logischer Verstoss vor, wie er nur einem Schüler zuzutrauen ist. Zweitens ist hinzugekommen die Verdeutlichung des ἐξ ἀφαιρέσεως θεωρεῖν durch das Beispiel der Mathematik (1061a28—b3). Man kann diese Ausführung ganz instructiv finden; übrigens wird Niemand behaupten, dass nicht ein mit der aristotelischen Denkweise (bes. Phys. B 2) vertrauter Peripatetiker sie aus eignem Wissen habe hinzuthun können. Aristoteles pflegt übrigens so einfache Analogieen nur mit einem Worte anzudeuten, nicht, wie hier, behaglich auszuspinnen.

K 4 entspricht Γ 3, 1005a19—b5; nur ist ein kleines, verrätherisches Missverständniss untergelaufen. Die zweite Aporie (995b8, 996b26, cf. 1059a23) spricht von apodeiktischen Principien, gemeinsamen Principien alles Beweises; von eben diesen handelt Γ 3, in dessen Anfang jene Aporie wörtlich angeführt wird.

---

[6]) Der Ausdruck hat sein Vorbild in Γ 3, 1005a21, b6.

[7]) Man beachte die doppelte Tautologie. Gleich darauf: τὸ δ' ὂν πολλαχῶς καὶ οὐ καθ' ἕνα λέγεται τρόπον, 1061b9: οὐχ ᾗ δ' ὄντα οὐδὲ περὶ τὸ ὂν αὐτὸ καθ' ὅσον ὄν ἐστιν, bes. aber c. 5 in.: ἔστι δέ τις ἐν τοῖς οὖσιν (so?) ἀρχή, περὶ ἧς οὐκ ἔστι διεψεῦσθαι, τοὐναντίον δ' ἀνάγκη ἀεὶ ποιεῖν, λέγω δὲ ἀληθεύειν.

Zwar werden diese allgemeinen Grundsätze bezeichnet als die „in der Mathematik so benannten Axiome"; aber es sind darum doch nur logische Grundsätze, die in der Mathematik bloss vorausgesetzt werden, allenfalls zu bestimmterer Formulirung als anderwärts gelangen; das einzige Beispiel ist daher der Satz des Widerspruchs. Statt dessen spricht K 4 von Sätzen wie: Gleiches von Gleichem abgezogen lässt Gleiches übrig; also von Grundsätzen zwar, aber nicht gemeinsamen, in gleichem Sinne wie in der Paralleldarstellung, nämlich gemeinsamen Grundlagen alles Beweises, sondern mathematischen Grundsätzen. Mögen diese immerhin κοινά heissen, sofern sie von Grössen überhaupt, nicht von Zahlgrössen, Raumgrössen etc. insbesondere gelten; nachdem jedoch kurz vorher (1061a32) gesagt worden, dass der Mathematiker von Grössen überhaupt, vom ποσόν und συνεχές als solchem zu handeln habe, muss es befremden, dass Axiome, die vom ποσόν und συνεχές „als solchem" eben handeln, der πρώτη φιλοσοφία und nicht vielmehr der Mathematik zugewiesen werden.[8]) Man muss auf den Verdacht kommen, dass der Autor zwar Γ 3 vor Augen hatte, aus Flüchtigkeit aber unter den „in der Mathematik so benannten Axiomen" mathematische Axiome verstand.

Vom Satze des Widerspruchs und dem des ausgeschlossenen Dritten handelt K 5 und 6, entsprechend Γ 3 von 1005b6 ab und dem Rest des Buches. Dass die Behandlung in K sehr viel oberflächlicher ist als in Γ, hat Bonitz zur Genüge bewiesen. Namentlich fehlt die hochwichtige Darlegung der inneren Beziehung des Satzes des Widerspruchs zum Substanzbegriff, in welcher, wer die Absicht dieser tief angelegten Betrachtung auch nur halbwegs begriff, den Kern dieser ganzen Erörterung der Formalprincipien

---

[8]) Der Widerspruch wird nicht beseitigt durch die Erinnerung, dass Aristoteles selbst, Anal. post. A 10 (76a41) und 11 (77a30) den genannten Satz zu denjenigen Grundsätzen rechne, die allen Wissenschaften gemein seien. Das Verhältniss der logischen und mathematischen Axiome ist gewiss bei Aristoteles selbst nicht völlig klar; doch wird man einen so ausdrücklichen Widerspruch innerhalb weniger Zeilen, wie hier, nicht leicht wieder finden. In der zweiten Aporie und deren Auflösung ist es völlig klar, dass es sich um logische Axiome handeln soll; allein von diesen war der Uebergang zum ὂν ᾗ ὄν zu finden.

ahnen musste. Soll man auch das auf Rechnung des unfertigen Entwurfs setzen? Aber wie will man erklären, dass Aristoteles, während er eine Reihe unerheblicher und entbehrlicher Betrachtungen breit ausspinnt, gerade an das Unerlässlichste: den Nachweis der inneren Beziehung der formalen zu den Realprincipien, zu denken vergessen hätte? Leichter ist jedenfalls die Annahme, dass der Nachbildner diese tiefergehenden Erörterungen aus dem einfachen Grunde überging, weil er ihre Bedeutung nicht begriff. — Im Einzelnen schliesst sich die Erörterung bis 1062a31 so ziemlich an die Vorlage an.[9]) Zur These Heraklits[10]) erinnert Bonitz an Γ 4 in.; mir scheint 1005b26 näher zu liegen. Sodann finden Brandis und Bonitz die Partie 1062b24—33 von der Parallelstelle 1009a30—36 so abweichend, dass keine von beiden Darstellungen aus der andern excerpirt sein könne. Das ist richtig, doch versteht sich die (textlich verwirrte, der Absicht nach klare) Auseinandersetzung l. 26—30 leicht daraus, dass der Autor sich (ganz richtig) auf die Ausführungen im ersten Buch der Physik besann, die er ja auch (l. 31) ausdrücklich citirt. Ferner ist der Vorzug der normalen Sinneswahrnehmung wohl etwas bestimmter als in der Paralleldarstellung betont, doch findet sich auch hier nichts, was nicht auch einem geringeren Peripatetiker wohl zugetraut werden dürfte. Eine wesentliche und sehr bemerkenswerthe Abweichung dagegen findet sich 1063a10—17: τὰ δεῦρο (= ὁ περὶ ἡμᾶς τοῦ αἰσθητοῦ τόπος, Γ 5, 1010a28) sind in beständigem Wechsel begriffen; danach darf man die Wahrheit nicht entscheiden, die vielmehr nur aus dem beständig sich Gleichbleibenden zu gewinnen ist. Die Parallelstelle sagt etwas ganz Anderes, sehr viel Unschuldigeres: man soll nicht vom Sinnlichen, zumal von dem geringen Theile

[9]) Zu l. 21 meinte Brandis, der Begriff des Nothwendigen werde hier „misslicher Weise“ eingeführt. Vgl. indessen 1006b30.

[10]) Etwas auffällig erscheint die Einführung derselben 1062a31: ταχέως δ' ἄν τις καὶ αὐτὸν τὸν Ἡράκλειτον τοῦτον ἐρωτήσας τὸν τρόπον ἠνάγκασεν ὁμολογεῖν κτλ., nachdem von Heraklit zuvor noch gar nicht die Rede gewesen ist. Doch ist vielleicht die Erklärung zulässig, dass die heraklitische, wenigstens dem Heraklit zugeschriebene Leugnung des Satzes des Widerspruchs als eine bekannte Sache ohne weiteres habe vorausgesetzt werden dürfen; vgl. Phys. A 2, 185b20.

desselben, den man beobachtet hat[11]), einen allgemeinen Schluss auf das überhaupt Existirende ziehen, dass es gleichfalls unaufhörlichem Wechsel unterworfen sei; es gibt nämlich auch ein Unwandelbares, selbst im Sinnlichen: den οὐρανός.[12]) Dass im Irdischen, Veränderlichen überhaupt keine Wahrheit zu finden sei, dass das Wahre ausschliesslich im Unwandelbaren, Kosmischen (von wo der Schluss auf den unbewegten Beweger nahe lag) gesucht werden müsse, scheint mir ein auffällig unaristotelischer, fast platonischer Gedanke zu sein. — Die Bemerkung 1063a27—28 fand Ravaisson gegen die Parallele 1010a23 bedeutungsvoller; es handelt sich übrigens auch hier um einen geläufigen Satz. Die logisch verwickelte Partie 1063b19—24 will ich hier nicht zu entwirren versuchen; man muss ziemlich viel hinzudenken und nachhelfen, um in das Argument einen erträglichen Sinn hineinzubringen; für unsere Frage trägt es nichts aus. Ferner wird dem Anaxagoras richtig[13]), mit Heraklit zusammen, die Meinung, dass die Gegensätze miteinander bestehen könnten, zugeschrieben; nämlich sie bestehen zusammen in Gestalt der Mischung, deren Begriff hier so überspannt wird, dass in jedem Theil der Materie Alles enthalten sei, und zwar nicht δυνάμει sondern ἐνεργείᾳ καὶ ἀποκεκριμένον. Hier ist der Ausdruck ἐνεργείᾳ klar, nach Γ 5; denn bloss δυνάμει sind die Gegensätze auch nach Aristoteles vereinbar. Aber was bedeutet ἀποκεκριμένον? Es muss offenbar etwas bedeuten wie: seinem reinen unvermischten Wesen nach. Die Bedeutung, „räumlich geschieden“ ist nämlich ausgeschlossen, weil bei räumlicher Scheidung nicht in Allem Alles, also auch das Entgegengesetzte, zugleich wäre, sondern in einem Theile das Eine, in einem andern das Andere. Nach der ersteren Bedeutung lässt sich das Argument wohl verstehen; nur hat der Ausdruck bei Aristoteles sonst — namentlich A 8, an welche Stelle man sofort erinnert

---

11) 1010a28 (wohl besser οὕτως ἔχον zu lesen).

12) Zu l. 33 τοῖς πάλαι λεχθεῖσιν vgl. 1009a36.

13) Wie Γ 5; abweichend dagegen von Γ 7, worauf Bonitz verweist. Dort liegt eine Verwirrung vor, indem dem Anaxagoras erstens die Behauptung der Möglichkeit eines Mittleren, zweitens, und zwar ebendeswegen, die These, dass Alles falsch sei, zugeschrieben wird; was mit c. 5 offenbar streitet.

wird — nicht diesen Sinn, sondern es bezeichnet einfach den Gegensatz der Mischung, so dass, wer behauptet, es sei Alles in Allem gemischt, ebendamit behauptet, es sei **nicht** geschieden (ἀποκεκριμένον), was denn (nach A 8) folgerecht auf die Annahme eines ἀόριστον, auf den aristotelischen Begriff der Materie führt. Wir haben somit in K einen zwar richtigen Gedanken, jedoch in einer Formulirung, die von Aristoteles abweicht, ja in gewisser Weise ihm widerspricht.

Dass die Abweichungen des siebenten Kapitels von dem entsprechenden, E 1, belanglos sind, hat Bonitz gegen Brandis treffend gezeigt. Uebrigens liegen hier im Original (wie anderwärts gezeigt wird) Verwickelungen vor, an welchen die Nachbildung theilnimmt und in deren Nichterkenntniss und Steigerung sie ihren apokryphen Charakter von neuem beweist. Doch greift diese Frage in die Gesammtuntersuchung über Thema und Disposition der aristotelischen Grundwissenschaft zu tief ein, als dass sie hier erörtert werden könnte. Auch genügt es für die gegenwärtige Frage, zu constatiren, dass das Kapitel nichts enthält, was sich nicht aus der Vorlage leicht ableiten liesse.

Was endlich K 8 betrifft, so findet Bonitz zwar mit Recht die Ordnung hier weniger verwirrt als in der Parallelerörterung E 2—4; doch könnte dies darauf beruhen, dass dem Autor unseres Buches ein etwas weniger entstellter Text vorlag als uns. Denn die ernsteren Wirrnisse von E 2 sind wohl sicher auf Textverderbniss (durch Interpolation) zurückzuführen. Davon abgesehen finde ich nur einen Zusatz, 1065a14—21, der aus etwas freierem Anschluss an die Vorlage sich übrigens wohl erklären lässt. Wenn dagegen Ravaisson die Bezeichnung des Gegensatzes zum Sein im blossen Verstande durch τὸ ἔξω ὂν καὶ χωριστόν besondern Lobes werth findet, so vermag ich in derselben vielmehr nur ein Missverständniss der Vorlage zu erkennen. Es heisst nämlich an entsprechender Stelle (E 4, 1028a2) gemeinsam vom ὂν κατὰ συμβεβηκός und vom ὂν in der Bedeutung des Wahren: οὐκ ἔξω δηλοῦσιν οὖσάν τινα φύσιν τοῦ ὄντος, d. h. sie geben nicht **noch eine andere** Art des Seins, ausser dem eigentlichen (τὸ λοιπὸν γένος τοῦ ὄντος, nämlich dem den Kategorieen gemäss eingetheilten) zu

erkennen. Dass der Gegensatz eines Seins im blossen Gedanken und eines Seins „ausser uns“ dem Aristoteles überhaupt fremd ist, bedarf wohl keines Wortes.[14]) —

Nach diesem allen halte ich es nicht mehr für bloss wahrscheinlich, sondern für erwiesen, dass die besprochene Partie eine freie Bearbeitung des Hauptinhalts der Bücher ΒΓΕ durch einen älteren Peripatetiker ist, der, bei überwiegender Unselbstständigkeit und selbst stilistischer Abhängigkeit von seiner Vorlage, doch, infolge einseitiger Richtung des Interesses auf einen bei Aristoteles selbst weit mehr zurücktretenden Punkt, der ganzen Darstellung eine etwas andere Färbung gegeben hat, und theils dadurch, theils durch eine etwas bequemere Schreibweise, kleine Abweichungen des Ausdrucks, bisweilen auch geradezu gröbliches Missverstehen des Originals sich verräth. Das anonyme Bruchstück wurde wegen der ersichtlichen Aehnlichkeit des Gedankengangs und im allgemeinen auch des Stils begreiflicherweise für aristotelisch gehalten und vermuthlich durch denselben ungeschickten Redactor, dem wir die Einfügung des Buches Δ, die vollends thörichte Erweiterung unseres Bruchstücks durch noch werthlosere Excerpte aus der Physik, endlich die ganze, so verfehlte Anordnung sämmtlicher Bücher verdanken, der „Metaphysik“ einverleibt, um deren merkliche oder vermeintliche Lücken ausstopfen zu helfen. Dass die zweite Hälfte des Buches von demselben Autor herrühre, wie die erste, kann ich mich nicht entschliessen zu glauben. Christ dürfte mit der Ansicht wohl alleinstehen, dass beide Stücke in einem inneren Connex ständen. Und dann ist die erste Hälfte doch noch um Vieles besser und zusammenhängender, als jene zusammengestückten Flicken, die selbst erst des Flickens bedürften, bevor sie dazu dienen könnten, den klaffenden Riss zwischen unserem Bruchstück und Buch Λ zu schliessen.

---

[14]) So klar der Sinn des ἔξω in E 4 ist, findet man dennoch bei Bonitz, Ind. Arist. 263a7 beide Stellen wie Parallelen nebeneinandergestellt. Ueber ἔξω = πλήν ebenda l. 20.

XII.

Zur Ethik des Theophrast von Eresos.

Von

G. Heylbut in Hamburg.

Aristoteles beschliesst am Ende des sechsten Buches der Nicomachischen Ethik seine Abhandlung über die φρόνησις mit dem Satze: „Es ist also nach dem Gesagten klar, dass es ebensowohl unmöglich ist wirklich tugendhaft (κυρίως im Gegensatz zu φυσικῶς) ohne Einsicht wie einsichtig zu sein ohne moralische Tugend." Aber, fügt er hinzu, dieser Schluss würde fallen, wenn es wahr wäre, dass die Tugenden von einander getrennt existirten. Die moralischen Tugenden aber bestehen nicht gesondert sondern mit der einen Einsicht sind alle vorhanden. Diese beherrscht aber nicht die Weisheit oder den besseren Theil der Seele, so wenig wie die Heilkunde die Gesundheit, denn sie bedient sich ihrer nicht sondern hat ihre Existenz zum Ziel; sie befiehlt also um jener willen, aber ihr befiehlt sie nicht. Das Verhältniss ist ein ähnliches, wie wenn jemand sagen wollte, die Staatswissenschaft beherrsche die Götter, weil ihre Vorschriften sich auf alle Verhältnisse im Staate beziehen.

Die hier von Aristoteles nur angedeutete ἀντακολουθία τῶν ἀγαθῶν, welche bei Stoikern[1]) und Peripatetikern[2]) eine weitere

---

[1]) Chrysipp's Lehre bei Plut. de Stoic. repugn. c. 37. vgl. Diog. Laërt. VII 125; Galen I 61 K.

[2]) M. Mor. passim u. Joh. Stob. Ecl. II, 7 p. 142 W. vgl. Clemens Alex. Strom. II 395 Sylb. — Auch Epicur epist. III p. 64 Us. und Philodem de mus. IV 94 K. — Dasselbe dem Plato zugeschrieben von Hippolytus philos. p. 569 Diels, vgl. Proclus in Alcib. pr. p. 319 Cr.

Ausführung erfuhr, ist von Alexander von Aphrodisias zum Gegenstand einer besonderen Abhandlung gemacht worden, die jetzt hinter Bruns' Ausgabe von Alexander de anima S. 153 ff. in urkundlicher Gestalt vorliegt. Wie weit Alexander in diesem Abschnitt selbstständig die Andeutungen des Aristoteles ausführt oder dabei den Spuren anderer Peripatetiker folgt, ist schwer abzugrenzen. Nur einen Satz gesteht er dem Theophrast zu verdanken S. 156,25: οὐδὲ γὰρ ῥᾴδιον τῶν ἀρετῶν κατὰ τὸν Θεόφραστον τὰς διαφορὰς (der einzelnen Tugenden) οὕτω λαβεῖν ὡς μὴ κατά τι κοινωνεῖν αὐτὰς ἀλλήλαις, γίνονται δ' ἀὐταῖς αἱ προσηγορίαι κατὰ τὸ πλεῖστον. Oft genug erinnert auch Aristoteles daran, dass die Methode der ethischen Forschung haarscharfe Begriffsbestimmungen nicht zulasse. Bei der Behandlung des Verhältnisses der φρόνησις zu den ἀρεταί kommt er nicht darauf zurück. Sein Schüler weist auch bei dieser Gelegenheit auf die gegenseitige Verwandtschaft der Tugenden hin und spricht aus, dass in jeder einzelnen Tugend auch jede andere in gewissem Masse mitenthalten sei. Schwestern nennt Eustratius f. 93 Ald. die Tugenden: ἀδελφαὶ ἀλλήλων αἱ ἀρεταὶ καὶ πολλὴν φέρουσι πρὸς ἀλλήλας τὴν ὁμοιότητα.

Die Scholien zur Ethik, welche die Handschrift der Wiener Hofbibliothek gr. phil. 315 Nessel[3]) erhalten hat, bieten auch die Worte des Theophrast, mit denen er, auch hier im engen Anschluss an seinen Lehrer, das Verhältniss der φρόνησις zur σοφία erläutert hat. Das auf f. 126 stehende Scholion lautet: ἤλεγχε τὸ κενὸν τῆς ἀπορίας τῇ παραθέσει τῆς πολιτικῆς καὶ τῶν θεῶν ὁ φιλόσοφος· ἡ γὰρ πολιτικὴ ἐπιτακτικὴ τῶν ἐν τῇ πόλει οὖσα ἐπιτάττει δηλονότι καὶ περὶ θεῶν νεῶν τε αὐτῶν κατασκευῆς καὶ θεραπείας ἀλλ' οὐ διὰ τοῦτο ἤδη καὶ ἄρχει τῶν θεῶν· τοὐναντίον γὰρ ὑπηρετεῖται μᾶλλον τούτοις, ὧν χάριν τὰς οἰκείας ἐνεργείας ἐνεργεῖ· ταῦτα γάρ ἐστιν αὐτῆς τέλη. ὁ δέ γε Θεόφραστος παραπλησίως λέγει τὴν φρόνησιν (ἔχειν scheint zu ergänzen) πρὸς τὴν σοφίαν ὡς ἔχουσιν οἱ ἐπιτροπεύοντες δοῦλοι τῶν δεσποτῶν πρὸς τοὺς δεσπότας· ἐκεῖνοι τε γὰρ πάντα πράσσουσιν ἃ δεῖ γίνεσθαι ἐν τῇ οἰκίᾳ ἵνα οἱ δεσπόται σχολὴν ἄγωσι πρὸς τὰ ἐλευθέρια

---

[3]) Aus dieser Handschrift copirt ist dasselbe Scholion auch im Vind. phil. gr. 151 N.

ἐπιτηδεύματα, ᾗ τε (γε der codex) φρόνησις τὰ πρακτέα τάττει ἵν' ἡ σοφία σχολὴν ἄγῃ πρὸς τὴν θεωρίαν τῶν τιμιωτάτων.

Sehr ähnlich und mit Theophrast sich wörtlich berührend hat dieses Bild der Verfasser der Magna Moralia A 34 p. 1198b9—20 ausgeführt. Und dies ist nicht der einzige Fall, wo man zu der Vermuthung gedrängt wird, dass die Magna Moralia Theophrastischen Spuren folgen. In dem Auszuge aus Theophrast, der bei Ioh. Stob. ecl. II, 7 p. 140 W. vorliegt, erscheint auch die Syzygie μεγαλοπρέπεια, μικροπρέπεια, σαλακωνία; Hesychius s. v. σαλακωνεῦσαι überliefert die Definition des Theophrast: ὁ δὲ* Θεόφραστος σαλάκωνά φησιν εἶναι τὸν δαπανῶντα ὅπου μὴ δεῖ. Während nun der σαλάκων in der Ethik des Aristoteles nicht genannt wird[4]), stimmt mit Theophrast's Definition der Verfasser der Magna Moralia A 27 p. 1192b1 ὅστις μὲν οὖν δαπανᾷ ὅπου μὴ δεῖ, σαλάκων und fährt dann mit inhaltlich und stylistisch an die Theophrastischen Charaktere nicht undeutlich erinnernden Wendungen fort οἷον εἴ τις ἑστιᾷ ἐρανιστάς ὡς ἂν γάμους τις ἑστιῶν, ὁ τοιοῦτος σαλάκων· ὁ γὰρ σαλάκων τοιοῦτός ἐστιν, ὁ ἐν ᾧ μὴ δεῖ καιρῷ ἐνδεικνύμενος τὴν ἑαυτοῦ εὐπορίαν.

Die Frage, aus welcher Schrift des Theophrast das hier zum ersten Male vorgelegte Fragment stammen möge, soll nicht übergangen werden, wenn eine sichere Antwort auch nicht möglich scheint. Es kommen in Frage die Werke περὶ ἠθῶν und ἠθικά. Man wird voraussetzen, dass das Werk, aus welchem Alexander und der Gewährsmann des Wiener Scholiasten ihre Anführungen machen, der Nicomachischen Ethik verwandt gewesen ist und so erscheint περὶ ἠθῶν nach der bekannten Nachricht des Athenaeus XV, p. 673ᵉ, dass Adrastos, wie Casaubonus sehr wahrscheinlich statt des überlieferten Adrantos vermuthet hat, in fünf Büchern die sachlichen und sprachlichen Schwierigkeiten in Theophrast's περὶ ἠθῶν, in einem sechsten diejenigen der Nicomachischen Ethik behandelt habe[5]).

---

[4]) Rhet B 16 p. 1391a3 mit abweichender Definition, wie auch bei Eudem. Eth. B 3 p. 1221a35.

[5]) Dass dieses Werk von Clemens Alexandrinus benutzt worden sei, ist eine Vermuthung von Jac. Bernays Ges. Abh. I 164, die durch nichts bestätigt oder widerlegt werden kann. Wenn nach dem Zeugniss des Athenaeus

Sonst werden in den Scholien zur Ethik sowohl die Bücher περὶ ἠθῶν wie die ἠθικά erwähnt. Den von Aristoteles E 2 p. 1129 b 30 angeführten Vers ἐν δὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶσ' ἀρετή ἐστιν wurde dem Anonymus Oxoniensis zufolge [6]) von Theophrast im ersten Buche περὶ ἠθῶν als Sprüchwort, im ersten Buche τῶν Ἠθικῶν als Vers des Phocylides citirt. Die anonymen Scholien zum vierten Buche der Ethik, welche in der Aldina fälschlich den Namen des Aspasius tragen, berichten zu den Worten des Aristoteles p. 1121 a 7 καὶ τῷ Σιμωνίδῃ οὐκ ἀρεσκόμενος, Aristoteles meine den Meliker, denn von seiner Habsucht berichteten sowohl Andre wie auch Theophrast in seinen Büchern περὶ ἠθῶν und in denen περὶ πλούτου [7]). Wenn diese Citate es wahrscheinlich machen, dass das Werk περὶ ἠθῶν [8]) bis zu einem gewissen Grade der Ethik des Aristoteles entsprochen habe, so kann doch das nicht berechtigen auch diejenigen Citate, welche ohne Nennung des Werkes auftreten, aber dem Gedankengange des Aristoteles in der Ethik entsprechen, dem Werke π. ἠθῶν zuzuweisen, da eine Anzahl von Citaten der ἠθικῶν den gleichen Charakter dieses letzteren Werkes erweisen. Auch für diese Bücher, die vielleicht weniger systematisch gehalten waren, hat das von Diels Ueber das dritte Buch der Aristotelischen Rhetorik S. 26 ff. verwerthete Zeugniss des Boëthius in Hermen. II, 12, 9 Geltung: 'In omnibus de quibus ipse disputat [Theophrastus] post magistrum leuiter ea tangit quae ab Aristotele dicta ante cognovit, alias vero diligentius res non ab Aristotele tractatas consequitur', ein Zeugniss mit dem u. a. auch Priscianus Lydus in seiner Metaphrase von περὶ αἰσθήσεων p. 36, 6 Byw. übereinstimmt: ἐκθέμενος τὰ Ἀριστο-

---

Adrastos vom Plexippos des Antiphon gehandelt hat, so muss dies, da Aristoteles in der Ethik ihn nicht erwähnt, zur Erklärung des Theophrast geschehen sein. Auf Grund von Arist. Rhet. B 2 p. 1379 b 15 liegt die Annahme nah, dass Theophrast ihn im Abschnitt über den Zorn erwähnt hat.

[6]) Hermes V 356 vgl. Michael Ephesius fol. 61 b Ald.

[7]) ἐν τοῖς περὶ πλούτου Coislin. 161.

[8]) Die Anführung in Priscians Einleitung seiner Solutiones p. 42 Bywater und die Nachricht, dass Abulfaragius, dass diese Bücher aus dem Griechischen in's Syrische, aus dem Syrischen in's Arabische übersetzt worden, lehrt für den Inhalt nichts. Vgl. Wenrich de auctor. Gr. version. Syr. p. 175 und A. Müller, d. griech. Philos. in arab. Uebers. S. 22.

τέλους (nämlich Theophrast) . . . ἐπιδιαρθροῖ τε τὰ εἰρημένα καὶ ἐπαπορεῖ τινα. In den Ethica behandelte im engsten und wörtlichen Anschluss an Aristoteles' Ausführungen über die Gewalt von Lust über Unlust Theophrast diesen Gegenstand mit Nennung des Namens des Anaxagoras, den Aristoteles nur den Kundigen mit φυσικοὶ λόγοι andeutete Eth. H 15, p. 1154b2; Aspasius (Hermes V 108): ὁ γὰρ Ἀναξαγόρας ἔλεγεν ἀεὶ πονεῖν τὸ ζῷον διὰ τῶν αἰσθήσεων. ταῦτα δὲ οὐχ ὡς συγκατατιθέμενος λέγει ἀλλ' ἱστορῶν, ἐπεὶ οὐκ ἐδόκει γε αὐτοῖς ἀεὶ ἐν πόνῳ εἶναι τὸ ζῷον· καὶ τὸν Ἀναξαγόραν αἰτιᾶται Θεόφραστος ἐν Ἠθικοῖς λέγων ὅτι ἐξελαύνει ἡδονὴ λύπην ἥ τε ἐναντία (ἥ γε ἐναντίον die Hdss.) οἷον ἡ ἀπὸ τοῦ πίνειν τὴν ἀπὸ τοῦ διψῆν καὶ ἡ τυχοῦσα τουτέστιν ἥ τις οὖν ἂν εἴη ἰσχυρά, ὥστε ἐνίοτε πεῖναν ἐξελαύνει καὶ ἀκοῆς ἡδονή, ὅταν ᾄσμασιν ἢ ἄλλοις τισὶν ἀκούσμασι διαφερόντως χαίρωμεν. In den Büchern über Musik und Enthusiasmus war diese Macht der Töne ausführlich und mit vielen Beispielen behandelt.

Auch Plutarch citirt die Ethica im Leben des Pericles c. 38: ὁ γοῦν Θεόφραστος ἐν τοῖς Ἠθικοῖς διαπορήσας εἰ πρὸς τὰς τύχας τρέπεται τὰ ἤθη καὶ κινούμενα τοῖς τῶν σωμάτων πάθεσιν ἐξίσταται τῆς ἀρετῆς, ἱστόρηκεν ὅτι νοσῶν ὁ Περικλῆς ἐπισκοπουμένῳ τινὶ τῶν φίλων δείξειε περίαπτον ὑπὸ τῶν γυναικῶν τῷ τραχήλῳ περιηρτημένον, ὡς σφόδρα κακῶς ἔχων ὁπότε καὶ ταύτην ὑπομένοι τὴν ἀβελτερίαν. Vielleicht hat Plutarch sogar diese Schrift selbst gelesen. Auf das Problem kommt er zurück im Leben des Sertorius c. 10 ἐμοὶ δ' ἀρετὴν μὲν εἰλικρινῆ καὶ κατὰ λόγον συνεστῶσαν οὐκ ἄν ποτε δοκεῖ τύχη τις ἐκστῆσαι πρὸς τοὐναντίον. Vgl. auch das Fragment aus Plutarch's περὶ φιλίας p. 38 Dübner. Es ist Usener Analecta Theophrastea p. 23 nicht entgangen, dass die Anführungen Cicero's aus Theophrast περὶ εὐδαιμονίας in engem Zusammenhang mit dem angeführten Citate des Plutarch aus den Ἠθικά stehen. Nur bei flüchtigem Durchblick kann sich Theophrast zu widersprechen scheinen.

Im Prooemium des sechsten Buches des Vitruv verherrlicht Theophrast die Unbedürftigkeit und Unabhängigkeit des Weisen von allen äusseren Verhältnissen in so weltverachtender Weise, dass der Verdacht der Echtheit schwer abzuweisen ist, wiewohl

dieses Fragment eines der bekanntesten durch das Mittelalter bis in die Renaissance geblieben ist. Walter Burley citirt es de vita et mor. philos. fol. LXX^{v} Colon. [1470] und der Herausgeber der commentarj des Lorenzo Ghiberti würde im c. 18 durch Vergleichung des lateinischen Originals sich den Weg zur Emendation der italienischen Uebersetzung bereitet haben.

Die vollkommene Glückseligkeit und was damit identisch ist, die unverkürzte und unanfechtbare Bethätigung der geistigen Fähigkeiten, die die Stoa dem Weisen zuschreibt, die haben Theophrast wie Aristoteles der Gottheit vorbehalten[9]). Simplicius zu den Categorien (p. 13a18) p. 86b27 Brand.: Θεόφραστος περὶ τῆς μεταβολῆς αὐτῆς (d. h. τῆς ἀρετῆς) ἱκανῶς ἀπέδειξε καὶ Ἀριστοτέλει δοκεῖ οὐκ ἀνθρώπειον εἶναι τὸ ἀναπόβλητον. Mit Aristoteles gab auch nach den ausführlichen Nachrichten Cicero's in den Tusculanen, den Academica, den Büchern de finibus Theophrast zu, dass ein Uebermass von Unglück und Schmerz die Glückseligkeit des Menschen erschüttern könne. In dem Buche περὶ εὐδαιμονίας gebrauchte Theophrast die pointirte Wendung 'in rotam beatam vitam non escendere' Cic. Tusc. V 24[10]). Aber die Rücksicht auf die Grenzen menschlicher Fähigkeiten und menschlichen Strebens hinderte ihn nicht, das Leben des Weisen, der sich der Gottheit nähert, die Glückseligkeit des in der Wissenschaft lebenden Mannes zu preisen. Anders als dem Dicaearch blieb ihm der θεωρητικὸς βίος die höchste Lebensform und nur im Sinne des Dicaearch, den er eben las, war es urbane Höflichkeit, wenn Cicero seinen Brief an Atticus II 12 schloss Κικέρων ὁ φιλόσοφος τὸν πολιτικὸν Τίτον ἀσπάζεται. — Für Theophrast ist die φρόνησις nur die Dienerin der σοφία.

---

[9]) Arist. Eth. Nic. K 7 p. 1177b26; H 15 p. 1154b21; Polit. H 1 p. 1323b21.

[10]) Im Anschluss an Arist. Eth. Nic. H 14 p. 1153b19; vgl. Atticus bei Eusebius Praep. evang. XIV, 4 εὐδαίμονά φασιν ἐπὶ τροχὸν οὐκ ἀναβαίνειν. In diesem Zusammenhange gebrauchte Theophrast das Wort κεφαλοτομεῖν, an dem die Puristen Anstoss nahmen, s. Anecd. Bekker. p. 104, 31 und Phrynich. p. 314 Lob.

XIII.

Posidonius Werk Περὶ θεῶν.

Von

Dr. phil. Paul Wendland in Berlin.

Wenn die stoische Philosophie nur eine göttliche Urkraft kennt, welche den ganzen Kosmos durchdringt und im Niedrigsten und Schlechtesten wie im Höchsten und Besten zur Erscheinung kommt, so scheint auf den ersten Blick ein Ausgleich zwischen dieser pantheistischen Weltanschauung und dem polytheistischen Volksglauben unmöglich. Und wenn auch beide Anschauungen insofern etwas Gemeinsames haben, als sie sich beide die Welt in allen ihren Teilen von göttlichen Wirkungen erfüllt denken, nur dass die eine für jede besondere Art dieser Wirkungen einen besondern persönlichen Urheber setzt, die andere alle diese Wirkungen als Aeusserungen der einheitlichen göttlichen Kraft fasst, so ist es doch im letzten Grunde nicht diese entfernte Aehnlichkeit, welche die Vermittelung der stoischen Philosophie und des Volksglaubens veranlasste, sondern vielmehr das praktische Interesse der Stoa, die Volksreligion als eine für die Menge unentbehrliche Stütze der sittlichen Ordnung aufrecht zu erhalten (Zeller III, 1, 312 Sen. Nat. quaest. III 42, 3 Plut. De Stoic. repugn. 15) und das Bedürfnis, ihre an sich selbstständig ausgebildete Lehre durch Berufung auf ältere Philosophen, auf Dichter oder auf den Volksglauben äusserlich zu beglaubigen. Wenn die Stoiker die Personifikation alles dessen, was ihnen als Bethätigung der einen göttlichen Kraft galt, als ein unverfängliches Mittel populärer Darstellung der Theologie

gelten liessen, ja dieser Form der Darstellung sich selbst bedienten und die herkömmlichen Namen der Götter mit einer gewissen reservatio mentalis brauchten, so mag uns dies Verfahren höchst willkürlich erscheinen; in einer Zeit, der es fast ganz an kritischem und historischem Sinne fehlte und für die die ursprüngliche Bedeutung der Götter überhaupt verloren gegangen war, lässt es sich psychologisch wohl erklären.

Nachdem die Stoiker die ganze Götterwelt in ihr System aufgenommen, versuchten sie es, dieselbe nach gewissen Principien in verschiedene Klassen einzuteilen. Es sind uns mehrere interessante Dokumente dieser Klassificirung der Götter erhalten. In allen tritt als Princip der Einteilung der verschiedene Ursprung des Götterglaubens hervor. Wenn ferner in diesen Berichten — eine Stelle ausgenommen — mit keinem Worte angedeutet wird, inwiefern die Motive, aus denen der Götterglauben hervorgegangen, von den Stoikern als berechtigt anerkannt werden, so ist dies nicht eine Unklarheit, die unsern Berichterstattern aufzubürden wäre; vielmehr ist diese kühle, objective Haltung, die nur den Thatbestand registrirt und mit jedem Urteil zurückhält, als charakteristisch für die Stoa anzuerkennen, wie dieselbe ihr auch bei Cicero (De nat. deor. lib. III cf. Sext Adv. math. IX, 29) wiederholentlich von Cotta zum Vorwurf gemacht wird und den Philodem (Diels, Doxographi p. 544) zu einem recht unbegründeten Urteil über Persaeus veranlasst hat. Es ist daher von Hirzel arg gefehlt, wenn er (Untersuchungen zu Cicero's philosophischen Schriften I, 205 vgl. 207) in Cicero's Bericht über die Gründe, aus denen Kleanthes den Götterglauben erklärt (De nat. deor. 13. 14) „zu ‚Kleanthes' Ehre annehmen will, dass die Konfusion, welche hier herrscht, da nicht unterschieden wird zwischen den Ursachen, welche den Götterglauben herbeigeführt haben, und den Gründen, die ihn rechtfertigen, erst von Cicero angestiftet worden".

Nach diesen Vorbemerkungen wende ich mich zunächst zu dem Berichte des Ps. Plutarch oder vielmehr Aetius I, 6 (Diels, Doxographi 295 ff.). Es werden in diesem Kapitel, das die Ueberschrift trägt πόθεν ἔννοιαν ἔσχον θεῶν ἄνθρωποι, 7 Arten von Göttern unterschieden:

1. Man hätte die Gestirne wegen der Regelmässigkeit ihrer Bewegung, des durch sie bewirkten Wechsels von Tag und Nacht, Sommer und Winter, vergöttert, ebenso

2. und 3. das Nützliche und Schädliche (Ποινὰς Ἐρινύας Ἄρην),

4. und 5. πράγματα, wie Ἐλπὶς Δίκη Εὐνομία, und πάθη, wie Ἔρως Ἀφροδίτη Πόθος,

6. hätten die Dichter neue Götter erfunden und

7. seien die Wohlthäter der Menschheit (Hercules, Dioscuren, Dionys) als Götter verehrt worden.

Dass diese Darstellung aus guter stoischer Quelle geflossen, hat Zeller (a. O. 315) richtig bemerkt. Diese Bemerkung wird bestätigt durch die auffallende Uebereinstimmung mit der freilich weit ausführlicheren Behandlung desselben Themas bei Cic. De nat. deor. II, 49ff.: 1. Die göttliche Verehrung der Gestirne wird aus den nämlichen Gründen abgeleitet (49—59), 2. heisst es, die Gaben der Götter, die dem menschlichen Geschlechte besondern Nutzen brachten, habe man zu Göttern erhoben (Ceres, Liber § 60), 4. und 5. habe man eine Sache (res, Ps.-Plut. πρᾶγμα), in qua inest vis maior, als Gottheit personificirt, wie Fides, Mens etc. Hierhin gehören, fährt Cicero fort, auch Cupido, Voluptas, Lubentina Venus (s. Ps. Plut. Ἔρως Ἀφροδίτη Πόθος), die zwar verwerflich sind, „sed tamen ea ipsa vitia naturam vehementius saepe pulsant" (Ps.-Plut. πάθη). Unter 7. (§ 62) werden dann ganz dieselben Beispiele der Apotheose wie bei Ps.-Plut. angeführt, zu denen nur noch Asclepius hinzugefügt wird. Auch las Cicero augenscheinlich in seiner Vorlage die gleiche Rechtfertigung dieser Art von Apotheosen, wie sie sich bei Ps.-Plut. findet, hat dieselbe aber verflacht. Nun erst folgen 6. die Fabeln der Dichter. Die Differenzen zwischen Cicero und Ps.-Plutarch sind gegenüber der überwiegenden Uebereinstimmung der Anordnung der einzelnen Punkte sowie der specielleren Ausführung und Exemplificirung derselben verschwindend gering. Die Umstellung von Nr. 6 und 7 ist unerheblich, ebenso die Auslassung von 3, das schon bei Ps. Plut. mit 2 aufs Engste verbunden ist. Die Verschiedenheit der Beispiele erklärt sich zum grossen Teil aus Cicero's Gewohnheit, die griechischen Beispiele durch römische zu ersetzen oder zu er-

gänzen. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass wir bei dem sogenannten Aetius einen Auszug aus der Quellenschrift Cicero's besitzen, freilich einen flüchtigen und verworrenen, wie die genauere Betrachtung erweist. Denn unter Nr. 1 wird der Zusammenhang auf's Störendste durch eine Ausführung über Οὐρανὸς und Γῆ unterbrochen. Für Nr. 2 werden neben Demeter auch Zeus, Hera, Hermes angeführt, für Nr. 3 auch Ares, die von Prodicus zwar unter diese, nach stoischer Lehre aber unter die sechste Kategorie gerechnet wurden. Ebenso gewiss ist, dass die Ἐλπίς nicht unter die πράγματα, sondern unter die πάθη gehört. Die Vermutung, dass uns hier ein Excerpt aus der Quellenschrift Cicero's vorliegt, gewinnt eine neue Bestätigung, wenn sie einer solchen bedarf, wenn wir den ersten Abschnitt des Kapitels mit Cicero vergleichen. Nachdem die stoische Definition der Gottheit vorausgeschickt ist (vgl. Cic. § 23—30), wird auf deren Existenz aus der Schönheit der Welt geschlossen, die sich aus dem Zufall nicht erklären lasse (Cic. 49. 56. 93). Diese Schönheit zeigt sich erstens in der Kugelgestalt der Welt, die sich in allen ihren Teilen gleich ist (μόνον γὰρ τοῦτο τοῖς ἑαυτοῦ μέρεσιν ὁμοιοῦται, Cic. 47 „ut omnes earum partes sint inter se simillimae“, 116; zu Grunde liegt Plato Tim. p. 33), ferner in der Farbe und in der alles umfassenden Grösse (Cic. 32. 102), endlich in der Schönheit der Gestirne, für die sich Ps.-Plutarch ganz wie Cicero (104) auf das Zeugnis des Arat und jene zwischen Critias und Euripides strittigen Verse beruft, für die Cicero vielleicht § 4 ein Ennius-Citat eingesetzt hat. Also auch im ersten Teile des Kapitels ist augenscheinlich Cicero's Quelle benutzt worden.

Auf dieselbe Quelle geht nun aber auch Clemens Alexandrinus Protr. § 26 zurück, der dieselben 7 Arten von Göttern, die wir schon aus Ps.-Plut. und Cic. kennen, aufzählt und sich vor beiden durch die Zuverlässigkeit seiner Angaben auszeichnet. Unter Nr. 1 nämlich fehlt jenes störende Einschiebsel bei Ps.-Plut. Bei Nr. 2 und 3 findet sich nichts von den ungehörigen Beispielen bei Ps.-Plut., sondern es werden dort wie bei Cic. nur Demeter und Dionys angeführt; hier sind zu den Erinnyen Ps.-Plutarchs eine Reihe ähnlicher Gottheiten gefügt. Die Ἐλπίς hat hier ihre richtige Stellung

unter den πάθη neben Φόβος Ἔρως (Ps.-Plut. Cic.) Χαρά. Von den zahlreichen Beispielen für vergötterte πράγματα kehrt nur die eine Δίκη bei Ps.-Plut. wieder. Wenn als sechste Art die zwölf Götter der Dichtung bezeichnet werden unter Berufung auf Hesiod und Homer, so kehrt die Berufung auf Hesiod auch bei Ps.-Plut. wieder und der Darstellung Cicero's liegt augenscheinlich das Zwölfgöttersystem zu Grunde. Unter Nr. 7 endlich sind dieselben Beispiele wie bei Cic. angeführt.

Es scheint mir gewiss, dass die drei sich gegenseitig ergänzenden Berichte aus derselben Quelle geflossen sind. Eine Abhängigkeit des Clemens von Aetius anzunehmen wäre nur möglich, wenn nicht dieser, sondern Ps.-Plut. für die Verworrenheit der Angaben in den Placita verantwortlich zu machen wäre und Clemens, oder sein Gewährsmann (vielleicht ein älterer Apologet) die Placita in einer bessern Gestalt gelesen hätte. Aber auch so würde man für Clemens bei dem vielen, was ihm eigen ist, ohne Annahme einer zweiten Quelle nicht auskommen. Auch hat Clemens sonst die Placita nirgends benutzt und also wohl auch nicht gekannt. Wenn also unsere drei Berichterstatter von einander unabhängig sind, so fragt es sich, wer ihr gemeinsamer Gewährsmann ist. Hätte Hirzel mit seiner Annahme, dass der Abschnitt De nat. deor. II 45—73 aus einer andern Quelle als der erste Teil und zwar aus Apollodor Περὶ θεῶν geflossen sei, Recht, so wäre diese Frage erledigt. Aber, wie auch von andrer Seite hervorgehoben ist[1]), Hirzel's Annahme steht auf sehr schwachen Füssen. Er nimmt daran Anstoss, dass im ersten Teile, dessen Aufgabe es sei, das Vorhandensein eines Göttlichen überhaupt zu erweisen, von § 19—44 bereits ganz im Besondern die Göttlichkeit der Welt und der Gestirne dargethan werde. Dies gehöre erst in den zweiten Teil, der von § 45—56 ja auch ganz dasselbe beweise; diese zwei parallelen Darstellungen könnten nicht aus einer Quelle geflossen sein. Nun aber verschreibe sich Cicero ad Att. XIII, 39 das Buch des Apollodor — das heisst, wenn wir die willkürliche Konjektur Hirzel's Ἀπολλοδώρου für Παλλάδος annehmen —; mithin sei es sehr wahrscheinlich, dass er es für das zweite Buch De nat. deor., speciell für unsern Abschnitt

[1]) Schwenke, Fleckeisens Jahrbücher 119 S. 129 ff.

benutzt habe. Ich halte es mit Schömann für erklärlich, dass, da nach stoischer Lehre allein dem gesammten Kosmos und den Gestirnen absolute Göttlichkeit zukommt, diese bereits im ersten Teile des 2. Buches erwiesen wird und dass dann im zweiten Teile Wesen und Eigenschaften der Welt und der Gestirne näher bestimmt werden. Dafür dass diese Anordnung des Stoffes auch sonst bei der Stoa üblich war — wobei wir gern zugeben, dass Cic. beide Teile nicht so scharf gesondert hat, wie es in seiner Quelle der Fall war — führt Schwenke mit Recht die Parallele des Sextus Empiricus (Adv. Math. IX 85 ff.) an. Dass diese Anordnung bereits Cicero in seiner griechischen Quelle vorlag, lässt sich jetzt schlagend beweisen durch den Vergleich mit Ps.-Plutarch. Auch dieser beweist bereits im ersten Abschnitte (S. 293 Diels) die Göttlichkeit der Welt und der Gestirne, um dann im zweiten (S. 295, 16 ff.) nochmals darauf zurückzukommen. Und wenn wir auch sonst in dem Kapitel des Ps.-Plutarch deutliche Beziehungen auf den ersten Teil des 2. Buches De nat. deor. nicht weniger als auf den zweiten nachgewiesen haben, wie will man diese Thatsache erklären, wenn man mit Hirzel beide Teile auseinanderreisst und aus verschiedenen Quellen ableitet? Sollte der Doxograph etwa durch einen merkwürdigen Zufall ebenfalls darauf verfallen sein, Auszüge aus den Werken des Posidonius und des Apollodor nebeneinanderzustellen, wie dies Cicero nach Hirzel's Hypothese gethan hat? Ich glaube, es wird jetzt niemand mehr an der Einheitlichkeit des 1. und 2. Teiles des 2. Buches De nat. deor. zweifeln, und ich bin überzeugt, dass weitere Quellenuntersuchungen auch den einheitlichen Ursprung des ganzen Buches erweisen werden. Da diese Frage für unsern Zweck zunächst nicht in Betracht kommt, begnüge ich mich, auf das Verhältnis des Sextus zu Cicero hinzuweisen[2]). Beide berufen sich auf die allgemeine Verbreitung

[2]) Für die Behauptung von Schwenke, dass Sextus' Darstellung der stoischen Theologie auf ältere Stoiker zurückgeht, wäre ich begierig, die Beweise zu erfahren. Sextus wie Cicero knüpfen an Gedanken des xenophontischen Socrates, des Plato und Aristoteles in der eklektischen Manier der spätern Stoa an; und dieselben Argumente, die sich § 103 und 104 in den Citaten aus Cleanthes finden, werden auch 77 und 85 aus einer jüngeren Quelle vorgetragen.

des Götterglaubens bei Hellenen und Barbaren, weisen fast mit gleichen Worten auf die Vergänglichkeit der ψευδεῖς δόξαι, als deren Beispiel der eine Hippocentaurus und Scylla, der andere Hippocentaurus und Chimaera anführt (Sext. 49. 61. 62 Cic. 4. 5). Beide weisen nach, dass die Welt sich selbst bewegt (S. 76 Cic. 31. 32), dass sie vernünftig ist, weil von ihr des Menschen Vernunft stammt (77, Cic. 16; 95. 98, Cic. 18f. Laert. Diog. VII 143; s. Xen. Memor. I 4, 8), dass, wenn alle Wesen von einer ἕξις, φύσις oder ψυχὴ zusammengehalten werden (81, Cic. 29), die Welt weder von einer ἕξις noch einer φύσις beherrscht wird (101—103, Cic. 36; 119. 120 stimmt fast ganz wörtlich mit Cic. 29), dass es auch in den höhern Regionen vernünftige Wesen reinerer Art geben muss (86 Cic. 17). Beide geben jene kurzen Schlüsse des Zeno (104, Cic. 21. 22). Bei beiden finden sich die Vergleiche der Welt mit einem Hause, einem Heere, einem Schiffe, einem Kunstwerk, Gottes mit einem Feldherrn, Steuermann, Künstler, die zu einem der beliebtesten Gemeinplätze in der stoischen und überhaupt der spätern Literatur geworden sind[3]) (S. 122 Cic. 15. 17. 78; S. 26. 27 Cic. 85. 89ff.; S. 75, 100 Cic. 35. 57. 81. 87). Besonders auffallend ist der übereinstimmende Vergleich der Welt mit einer künstlichen Sphäre (S. 115 Cic. 88). Wenn wir also bei Sextus parallele Darstellungen zu umfangreichen Partien wenigstens des von Hirzel angenommenen 1. und 3. Teiles haben, so lässt sich diese Uebereinstimmung, wenn man für jene Teile verschiedene Gewährsmänner annimmt, wieder nur sehr künstlich erklären. Kurz man wird ziemlich sicher gehen, wenn man für das gesammte 2. Buch des Cicero eine einheitliche Quelle annimmt, und man wird nicht fehlgehen, wenn man sie in Posidonius' Werk Περὶ θεῶν erkennt (s. Goethe in seiner Ausgabe Leipzig 1887 p. 17). Diese Annahme empfiehlt

[3]) Schon bei Xen. Mem. I, 4. 2. 3 wird Gott mit einem Künstler, bei Aristoteles Met XII, 10 mit einem Feldherrn und ebendaselbst die Welt mit einem Heere und einem Hauswesen verglichen. S. de mundo 398a Vergleich Gottes mit einem Herrscher, Feldherrn, Koryphäen, 399a15. b 400b6 mit einem Steuermann und Wagenlenker etc. 399a15. b400b27; Ps.-Philo Π. ἀφθαρσίας 235, 9. 222, 9. 251; Zeller Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1885, S. 401.

sich aber für den von uns behandelten Abschnitt auch dadurch, dass Pos. in der doxographischen Literatur ausgiebig benutzt ist. Dazu kommt, dass der Autor der pseudoaristotelischen Schrift Περὶ κόσμου[4]) (392a. 399a) ebenso wie Arius Didymus in einem Kapitel, das Zeller (646. 147, 1) und Diels S. 77 auf Pos. zurückführen, gegen Cleomedes (Meteor. I, 3) in der Anordnung der Planeten mit Cic. völlig übereinstimmen. Wenn man ferner Cic. Tusc. I, 28 auf Pos. zurückführt (Hercules ... Liber ... Tyndaridae fratres), so wird man geneigt sein, denselben Gewährsmann auch für De nat. deor. 62 anzunehmen. Aber wir sind in der glücklichen Lage, für diejenigen, welche kein Gewicht der Gründe zu überzeugen vermag, offenkundige Thatsachen reden lassen zu können. Jenes Kapitel des Ps.-Plut. beginnt mit den Worten: ὁρίζονται δὲ τὴν τοῦ θεοῦ οὐσίαν οἱ Στωικοὶ οὕτως· πνεῦμα νοερὸν καὶ πυρῶδες οὐκ ἔχον μὲν μορφήν, μεταβάλλον δὲ εἰς ὃ βούλεται καὶ συνεξομοιούμενον πᾶσιν. Damit vergleiche[5]) man Aetius p. 302b22 Ποσειδώνιος πνεῦμα νοερὸν καὶ πυρῶδες οὐκ ἔχον μὲν μορφήν, μεταβάλλον δὲ εἰς ὃ βούλεται καὶ συνεξομοιούμενον πᾶσιν. Es bedarf nicht vieler Worte; denn niemand wird jetzt bestreiten, dass das ganze Kapitel der Placita ein Auszug aus Posidonius ist, und die Folgerungen daraus für Cicero liegen auf der Hand. Auch das Fragment des Posidonius bei Laert. Diog. VII, 140 ἕνα τὸν κόσμον εἶναι .... σχῆμ' ἔχοντα σφαιροειδές· πρὸς γὰρ τὴν κίνησιν ἁρμοδιώτατον τὸ τοιοῦτον, καθά φησι Ποσειδώνιος ἐν τῷ πέμπτῳ τοῦ φυσικοῦ λόγου hat, wenn auch nicht dem Werke über die Götter entnommen, eine auffallende Parallele bei Cic. 48 hanc aequabilitatem motus constantiamque ordinum in

---

[4]) Dass dieser Pos. vielfach benutzt hat, ist bekannt und wird bestätigt durch einen Vergleich mit Cic. De nat. deor.: c. 3 behandelt die Regionen des αἰθὴρ und ἀήρ, die aus ihnen entspringenden Himmels- und Wettererscheinungen, die Schönheit der Erde, die Folge der Elemente (vgl. Arius a. O.) ganz wie Cic. 101. 98. 84. Das Festland wird wie auch bei Arius und Cic. 165 als Insel dargestellt. Ferner sei hingewiesen auf die Aehnlichkeit von 397a5 mit Cic. 28ff., von 397a11, wo von der ἀψεύδεια d. Gestirne (Cic. 15 mentita sit) geredet wird, mit Ps.-Plut. a. O. 295, 21 Diels. Mit der Bedeutung des Wortes κόσμος wird ganz so gespielt wie in Cicero's griechischer Vorlage (398a12ff. 397a5ff. Cic. 17 ornatum mundi, 58 Ps.-Philo Π. ἀφθαρσίας 239, 3 nach Plato Tim. 40A).

alia figura non potuisse servari[5]). Man sieht, das Werk des Posidonius Περὶ θεῶν war in seiner Art Epoche machend. Cicero hat es seiner Darstellung der stoischen Theologie zu Grunde gelegt, der Autor Περὶ κόσμου, Sextus Empiricus und Arius Didymus haben es benutzt. Bei Aetius und Clemens finden wir es excerpirt. An anderer Stelle gedenke ich nachzuweisen, dass auch Philo's teleologische Weltanschauung wesentlich von demselben beeinflusst ist. Vielleicht gehen wir nicht fehl, wenn wir annehmen, dass Posidonius auch tonangebend gewesen ist für das Ethos, mit dem der Rhetor Dio Chrysostomus in seiner 12. Rede (Ὀλυμπικὸς ἢ περὶ τῆς πρώτης τοῦ θεοῦ ἐννοίας) die Frage nach Existenz und Wesen der Gottheit behandelt. Jedenfalls ist es interessant zu sehen, wie unter dem rhetorischen Flitter des Schönredners der bekannte Ideenkreis der Stoa verborgen ist. Auch Dio (p. 221 Dindorf) hebt die Allgemeinheit des Götterglaubens bei Hellenen und Barbaren hervor, der jedem vernünftigen Wesen von Natur angeboren ist (s. oben) und bestätigt wird durch die harmonische Weltordnung. πῶς οὖν ἀγνῶτες εἶναι ἔμελλον καὶ μηδεμίαν ἕξειν ὑπόνοιαν τοῦ σπείραντος καὶ φυτεύσαντος καὶ σώζοντος καὶ τρέφοντος (Cic. 86 seminator et sator et parens, ut ita dicam, utque educator et altor), da sie allseitig die segensreichen Einwirkungen der göttlichen Natur empfangen[6]), da sie sehen, dass um unseretwillen der Wechsel der Jahreszeiten πεφεισμένως ἑκατέρας τῆς ὑπερβολῆς (Cic. 92. 49) sich vollzieht, dass der göttliche θεσμὸς[7]) sich auch auf Tiere und Pflanzen (ἁπλῇ τινι φύσει διοικούμενα 223, 31 vgl. oben) er-

[5]) Ich verdanke diese Bemerkung der gütigen Mitteilung des Herrn Prof. Diels.

[6]) Herr Prof. Diels macht mich darauf aufmerksam, dass das gleich darauf folgende bis bina quot essent (§ 49) ähnlich auch bei Laert. Diog. VI 2, 26, aber ganz wörtlich bei Galen De plac. Hipp. et Plat. VIII, 654 Kühn, der ja fast alles aus Posidonius geschöpft hat, sich findet.

[7]) Vgl. De mundo 401 a 6: Alles entsteht und vergeht τοῖς τοῦ θεοῦ πειθόμενα θεσμοῖς. Interessant ist es, dass Dio, jedenfalls aus stoischer Quelle, gerade jene Ansicht von den erdentsprossenen Autochthonen vorträgt, die Critolaus bei Ps.-Philo S. 241 so lebhaft bekämpft. Zur stoischen Lehre von der Urzeugung des Menschen ist noch zu vergleichen Lactantius Inst. VII 4, 3 Censorin De die nat. c. 4, 10, wo ex solo „aus dem Erdboden“ (Ps.-Philo S. 240, 6 ἐκ γῆς) zu verstehen ist (anders Bernays Abh. d. Berl. Akad. 1882,

streckt? Auch Dio macht die Existenz eines Schöpfers und Erhalters der Welt durch den Vergleich des Kosmos mit einem Hause, einer Stadt (223, 14. 224, 24), Gottes mit einem Koryphäen und Steuermann (223, 22 ff.) wahrscheinlich. Zu der ἔμφυτος ἔννοια kommt nun nach Dio's Darstellung (S. 225) die ἐπίκτητος hinzu, welche wieder in die ἑκουσία καὶ παραμυθητική der Dichter und die ἀναγκαία καὶ προστακτική der Gesetzgeber eingeteilt wird. Wenn dann Dio (S. 228) zu diesen den Philosophen als den wahren Propheten und Lehrer Gottes hinzufügt, stellt er damit jene bekannte Dreiteilung der Theologie auf (Zeller 566), die nicht allein dem Panaetius eigen war, sondern die wir auch mit Sicherheit dem Posidonius zuschreiben können, da sie De nat. deor. I, 77 (Schwenke a. O. S. 63) vorausgesetzt und in jenem Kapitel des Ps.-Plutarch (295, 6 Diels) ausdrücklich vorgetragen wird. Dio freilich fügt noch die πλαστικὴ γένεσις des Götterglaubens (vgl. Cic. a. O.) hinzu, aber er selbst (und auch Phidias in seiner fingirten Rede) sagt, dass diese im Wesentlichen nur den von Dichtung und Gesetzgebung in Umlauf gesetzten Vorstellungen von den Göttern einen künstlerischen Ausdruck gebe. Wenn ferner Dio den Phidias auseinandersetzen lässt, dass die θεῖα φάσματα, die Gestirne (231, 31) und die Elemente (239 oben) keine Kunst nachzubilden vermöge, dass er deshalb die menschliche Gestalt als das entsprechendste Symbol für die Gottheit habe wählen müssen (Cic. I, 77. II, 45), dieser jedoch eine über allen Vergleich mit einem sterblichen Wesen erhabene Vollendung verliehen habe, dass das Wesen des Zeus als πατήρ, σωτήρ, φύλαξ und alle seine Beinamen — die ähnlich wie in den stoischen Lehrbüchern der allegorischen Mythenerklärung und De mundo c. 7 aufgezählt werden — in seinem Werke ausgedrückt wären, dass er daher mit Fug und Recht den Vorrang vor allen Künstlern beanspruche und nur dem grössten Werkmeister, dem Zeus, nachstehe (239), so wird man in dem allen leicht die stoischen Reminiscenzen herausfinden.

Aber wir haben uns vielleicht für manche unserer Leser schon

57); Cic. De leg. I 24. Danach lehrte also auch die Stoa eine Erzeugung des Menschen aus dem Urschlamm in den einzelnen periodischen Entwickelungen der Welt.

zu lange auf einem Gebiete bewegt, welches für unser modernes Bewusstsein nichts Erfreuliches und Anziehendes hat. Aber rücken wir die von uns betrachteten Urkunden in einen weiteren Zusammenhang, so gewinnen sie für uns eine erhöhte Bedeutung: Auch sie sind, wenn auch nur unscheinbare Denkmäler jener teleologischen Weltanschauung, welche, vorbereitet von Socrates und Aristoteles, ausgebildet von der Stoa mit der dieser Schule eigenen Konsequenz — in diesem Fall vielleicht besser gesagt Pedanterie, frühzeitig von der christlichen Kirche adoptirt wurde — ich erinnere nur an Lactantius, Theodoret, Nemesius „De natura hominis" — und damit die herrschende Weltanschauung des Mittelalters wurde. Diese Weltanschauung wurde nicht nur durch Jahrhunderte von den Kanzeln herab gepredigt, sie wurde auch verkündet in theologischen, philosophischen und naturwissenschaftlichen Lehrbüchern, sie rief das besondere Genre der Naturpoesie hervor und erst von der modernen Naturwissenschaft empfing sie den Todesstoss und fristet jetzt nur noch ein kümmerliches Dasein in einem verborgenen Winkel mancher theologischer Lehrbücher der Dogmatik.

Nachschrift.

Inzwischen hat Usener Epicurea Praef. LXVII[2] die Ansicht geäussert und näher begründet, dass Cic. De nat. deor. II 13—17. 21. 22. 33—39. 57. 58 aus einem für Lehrzwecke bestimmten Handbuche des Carneades entnommen sei. Allein bis jetzt habe ich mich von der Notwendigkeit der Annahme einer zweiten und zwar akademischen Quelle, durch die übrigens das Resultat meiner Untersuchung nur ganz unwesentlich modificirt würde, nicht überzeugen können. Die ungeschickte Benutzung der einen stoischen Quelle erklärt, glaube ich, genügend den öfteren Mangel an Zusammenhang.

XIV.

Leibniz über den Begriff der Bewegung.

Von

C. J. Gerhardt in Eisleben.

Es ist bekannt, dass Leibniz durch die kleine Schrift dynamischen Inhalts: Hypothesis physica nova, qua Phaenomenorum Naturae plerorumque causae ab unico quodam universali motu, in globo nostro supposito, neque Tychonicis, neque Copernicanis aspernando, repetuntur, die 1671 zu Mainz erschien, sich in die gelehrte Welt einführte. Sie besteht aus zwei Theilen; der erste Theil: Theoria motus concreti seu hypothesis de rationibus phaenomenorum nostri Orbis, ist der Königlichen Societät in London gewidmet, der zweite Theil: Theoria motus abstracti seu rationes motuum universales, a sensu et phaenomenis independentes, ist der Akademie der Wissenschaften zu Paris zugeeignet. Leibniz hat den Gegenstand dieser Schrift, die Begründung der Dynamik, sein ganzes Leben hindurch verfolgt, zumal der Begriff der Bewegung das Fundament seiner metaphysischen Speculation wurde.

Nachdem Leibniz auf seiner Rückkehr aus Frankreich nach Deutschland mehrere Tage in London verweilt hatte, benutzte er die Zeit der Ueberfahrt nach dem Festlande im October 1676, den Begriff der Bewegung philosophisch zu untersuchen. Er wählte dazu die socratisch-dialogische Methode, wie sie in den Dialogen Plato's sich findet, namentlich um zu zeigen „indita mentibus scientiarum omnium semina esse" — offenbar eine Andeutung der von Leibniz angenommenen angebornen Ideen. Für die Unterredung fingirt Leibniz folgende Personen: Theophilus, ein Greis von vorzüglichem Urtheil, kommt mit einem Jüngling Charinus,

der sich in der Wissenschaft der Mechanik vervollkommnen will; ein ausgezeichneter Arzt Gallutius begleitet sie. Leibniz selbst führt sich unter dem Namen Pacidius ein. Anfangs ist die Unterhaltung allgemeinerer Art; durch Pacidius wird das Gespräch auf die in der Natur vorkommenden Dinge (historia naturalis) gelenkt. Er bemerkt, dass in den Naturwissenschaften Experimente und grosse Schätze von Beobachtungen aufgehäuft sind, aber es fehlt die Methode, wie sie in der Arithmetik und Geometrie vorhanden ist, daraus Ergebnisse abzuleiten. Der Uebergang von der Geometrie zur Physik, äussert Charinus, sei schwierig, namentlich fehle die scientia de motu. Darauf Pacidius: So wie ein ausgezeichneter Philosoph unseres Jahrhunderts die Geometrie die mathematische Logik genannt hat, so, behaupte ich, ist die Phoronomie die physische Logik.

Auf die Aufforderung, seine Gedanken über die Bewegung vorzutragen, richtet Pacidius an Charinus die Frage, was Bewegung sei. Dieser definirt die Bewegung als mutatio loci, und setzt hinzu: et motum in eo corpore ajo, quod locum mutat. Es folgt eine umständliche Erörterung über den Begriff mutatio. Pacidius legt Nachdruck darauf, dass die mutatio continuirlich sei, mithin auch der motus. Demnach definirt Charinus: nihil aliud esse motum quam aggregatum existentiarum momentanearum alicujus rei in locis proximis duobus. In weiterer Betrachtung dieser Definition nimmt Pacidius loca duo proxima, quorum intervallum debet esse nullum sive minimum (beides also identisch) sive quod idem est, talia esse debent puncta A et C, ut nullum inter ipsa sumi possit punctum 𝔈. Hieraus folgert Charinus, dass der Raum ein Aggregat von Punkten, die Zeit ein Aggregat von Augenblicken sei. Hierauf bemerkt Pacidius, dass die Discussion in das Labyrinth de continui compositione gekommen sei; alle Schwierigkeiten, die sich dabei zeigen, zu beseitigen, sei nicht seine Sache; vor allem frage er nur, ob eine begränzte Linie oder Länge aus einer begränzten Anzahl von Punkten zusammengesetzt sei. Mit Hülfe geometrischer Figuren wird nachgewiesen, dass die Linien nicht aus Punkten zusammengesetzt werden. Dasselbe gilt von dem Raum und von Körpern; überhaupt können Punkte niemals Theile werden, sondern nur die

äussersten Gränzen bilden. Charinus schliesst demnach, dass das Continuirliche weder in Punkten aufgelöst werden könne, noch aus ihnen bestehe; auch sei die Zahl der in demselben vorhandenen angebbaren Punkte keine bestimmte.

Von Pacidius aufgefordert recapitulirt Charinus die ganze Discussion folgendermassen:

Quicquid movetur, mutat locum, sive mutatur quoad locum.

Quicquid mutatur, id duobus momentis sibi proximis in duobus est statibus oppositis.

Quicquid continue mutatur, ejus cuilibet momento existendi in statu uno succedit momentum existendi in statu opposito. Itaque speciatim:

Si aliquod corpus continue movetur, ejus cuilibet momento existendi in puncto spatii uno, succedit momentum ex existendi in puncto spatii alio.

Haec duo spatii puncta vel sibi sunt immediata, vel mediata.

Si immediata, sequitur lineam componi ex punctis, tota enim linea transmittitur hoc transitu a puncto ad aliud punctum immediatum. Lineam autem componi ex punctis est absurdum.

Si mediata sint duo puncta, tunc corpus ab uno ad alterum momento transiens vel simul in intermediis et extremis erit, adeoque in pluribus locis, quod absurdum, vel faciet saltum, seu transibit ab uno extremo ad alterum omissis intermediis. Quod etiam est absurdum.

Ergo corpus non continùe movetur, sed quietes et motus sunt sibi interspersi.

Sed motus ille interspersus rursus est vel continuus, vel alia quiete interspersus, et sic in infinitum.

Ergo vel alicubi incidemus in motum continuum purum, quem jam ostendimus esse absurdum,

vel fateri debemus, nullum omnino superesse motum, nisi momentaneum, sed omnia in quietes resolvi.

Rursus ergo incidimus in motum momentaneum, seu saltum, quem vitare volebamus.

Das Letztere wird durch eine geometrische Betrachtung von Charinus beseitigt, und er schliesst: quolibet momento quod actu

assignatur dicemus mobile in novo puncto esse. Et momenta quidem atque puncta assignari infinita, sed nunquam in eadem linea immediata sibi plura duobus, neque enim indivisibilia aliud quam terminos esse. Im Anschluss hieran macht Pacidius auf die Harmonie zwischen Materie, Zeit und Bewegung aufmerksam: nullam esse portionem materiae quae non in plures partes actu sit divisa, itaque nullum corpus esse tam exiguum, in quo non sit infinitarum creaturarum mundus. Similiter nullam esse temporis partem, in qua non cuilibet corporis parti vel puncto aliqua contingat mutatio vel motus. Nullum itaque motum eundem durare per spatium temporis quantumque exiguum; itaque nec tempus. Ita et spatium et tempus actu in infinitum subdivisa erunt. Neque ullum est momentum temporis quod non actu assignetur, aut quo mutatio non contingat, id est quod non sit finis veteris aut initium novi status in corpore quovis; non ideo tamen admittetur aut corpus vel spatium in puncta dividi, aut tempus in momenta, quia indivisibilia non partes, sed partium extrema sunt; quare etsi omnia subdividantur, non tamen in minima usque resolvuntur. Pacidius bemerkt noch, dass hier zugleich bewiesen wird, dass die Körper wenn sie sich bewegen, nicht thätig sind (corpora cum in motu sunt non agere): er setzt erläuternd hinzu: Id ergo a quo movetur corpus et transfertur, non est ipsum corpus, sed causa superior quae agendo non mutatur, quam dicimus Deum. Unde patet corpus ne continuare quidem motum posse, sed continue indigere impulsu Dei, qui tamen constanter et pro sua summa sapientia certis legibus agit — die ersten Spuren der prästabilirten Harmonie.

Im Laufe der Discussion definirt Pacidius Atome so: corpora ita firma, ut nullam subdivisionem nullumve flexum patiantur: er glaubt aber, dass es dergleichen Körper in der Natur nicht gebe. Ebenso erklärt er sich gegen das Unendlichkleine: seine Worte lauten: Ego spatia haec et tempora infinite parva in Geometria quidem admitterem inventionis causa, licet essent imaginaria; sed an possint admitti in natura delibero. Videntur enim inde oriri lineae rectae infinitae utrinque terminatae, ut alias ostendam, a[illegible]lum est. Praeterea cum infinitae parvae quoque ali

aliis minores assumi possint in infinitum, rursus non potest ratio reddi, cur aliae prae aliis assumantur; nihil autem fit sine ratione.

Vorstehendes ist eine Uebersicht des Inhalts einer bisher nicht gedruckten Abhandlung Leibnizens. Sie hat die Ueberschrift: Pacidius Philalethi, und hat die Form einer Zuschrift an einen Freund; sie schliesst mit: Vale. Dieselbe ist im Original und in einer von Leibniz revidirten Abschrift vorhanden. Auf dem Original hat Leibniz bemerkt: Scripta in navi qua ex Anglia in Hollandiam trajeci. 1676 Octobr. Auf der Abschrift findet sich folgende Randbemerkung Leibnizens: Consideratur hic natura mutationis et continui, quatenus motui insunt. Supersunt adhuc tractanda tum subjectum motus, ut appareat cuinam ex duobus situm inter se mutantibus ascribendus sit motus: tum vero motus causa seu vis motrix.

XV.
Kant und Hume um 1762.

Von
B. Erdmann in Breslau.

II.

Im ersten Teil dieser Abhandlung ist nachgewiesen worden, dass Kant Humes *Essays* höchst wahrscheinlich schon bald nach ihrer Uebersetzung durch Sulzer kennen gelernt hat, dass jedoch seine Schätzung des Philosophen während der Zeit bis 1765 nicht dem metaphysischen Skeptiker, sondern dem Moralisten und Essayisten galt.

Kants metaphysische Ausführungen in den Schriften um 1762 bieten jedoch eine Reihe so auffallender Parallelismen zu den Lehren Humes, dass der Gedanke an eine ungleich tiefer gehende Abhängigkeit desselben von Hume auf diesem Gebiet trotz alledem sich aufdrängt.

So tiefgehend ist diese Abhängigkeit gefunden worden, dass Kant gelegentlich in jenen Jahren unbewusst zu gleicher Darstellung des Kausalitätsproblems geführt worden sein, dass er bewusst auf Humes Darstellung Rücksicht genommen haben soll [1]).

Kant sagt in dem Versuch über die negativen Grössen, 1763 [2]):

> „Ich lasse mich auch durch die Wörter: Ursache und Wirkung, Kraft und Handlung nicht abspeisen. Denn wenn ich etwas schon als eine Ursache wovon ansehe oder ihr den Begriff einer Kraft beilege, so habe ich in ihr schon

[1]) Riehl Der philosophische Kriticismus I 223, 119.
[2]) K. W. (her. von Hartenstein 1868 f.) II 105.

die Beziehung des Realgrundes zu der Folge gedacht, und dann ist es leicht, die Position der Folge nach der Regel der Identität einzusehen."

In Humes *Treatise on Human Nature* andrerseits heisst es[3]:

„*They are still more frivolous, who say, that every effect must have a cause, because 'tis imply'd in the very idea of effect. Every effect necessarily pre-supposes a cause; effect being a relative term, of which cause is the correlative. But this does not prove, that every being must be preceded by a cause.*"

Riehl betrachtet den offenbaren Parallelismus beider Stellen als einen „auffallenden Beweis ..., mit wie verwandtem Geiste ... Kant die Lehre Humes erfasst habe".

Zutreffend ist, wie früher gezeigt wurde, die Voraussetzung Riehls, dass Kant Humes Erstlingswerk nicht gekannt habe. Die Argumentation Riehls aber wird unzulänglich, sobald man die weitere Voraussetzung, Kant habe seine Fassung des Kausalproblems 1762 von Hume gelernt, nicht als gesichert zu Grunde legt, sondern als erst zu erweisende betrachtet. Die Polemik beider Philosophen trifft doch eine Ansicht, die so nahe liegt, deshalb so häufig ergriffen war, und eine so bequeme Waffe gegen die neue Lehrmeinung bieten konnte, dass jeder Vertreter der letztern sich auf einen solchen Angriff zu rüsten hatte. Steht also die Abhängigkeit Kants von Hume nicht anderweitig fest, so folgt aus solcher Aehnlichkeit schlechterdings nichts.

Auf einem Umweg könnte man mehr erschliessen wollen. Eben solche naheliegenden Einwürfe der traditionellen Ansichten gegen ein unverstandenes Problem äussert Sulzer in seiner Uebersetzung der *Essays*[4]. Man könnte also an eine Bezugnahme auf diese Polemik denken. Aber dann bleibt nicht nur das eben geäusserte allgemeine Bedenken bestehen, sondern es kommt hinzu, dass Kants Fassung des möglichen Einwurfs durchaus in die Sprache seiner eigenen Formulirung des Problems gekleidet

---

[3] Hume *Philosophical Works* ed. *Green and Grose* I 383.

[4] In den „Anmerkungen über den vierten Versuch".

ner nicht diese, nicht einmal die Korrelation von Ursache und Wirkung, Kraft und Handlung, die Kant vor Augen bei Sulzer sich findet. Sulzer argumentirt von der Leibnizhen Lehre über den Satz vom zureichenden Grunde, sowie en mannigfachen, der scholastischen Tradition entnommen-Grundsätzen über den Zusammenhang zwischen Ursache und ; aus, mit denen Hume im *Treatise*, den Sulzer ebenfalls unbeachtet lässt, sich speziell abgefunden hatte.

Bedeutsamer noch scheint die zweite Aehnlichkeit, die Riehls aufmerksamer Blick gefunden hat. Kant schreibt in den Träumen eines Geistersehers, 1766[5]):

„Ich weiss wohl, dass das Denken und Wollen meinen Körper bewegt, aber ich kann diese Erscheinung, als eine einfache Erfahrung, niemals durch Zergliederung auf eine andere bringen und sie daher wohl erkennen, aber nicht einsehen. Dass mein Wille meinen Arm bewegt, ist mir nicht verständlicher, als wenn jemand sagte, dass derselbe auch den Mond in seinem Kreise zurückhalten könnte, der Unterschied ist nur dieser: dass ich jenes erfahre, dieses aber niemals in meine Sinne gekommen ist."

In Humes *Essays* heisst es[6]):

„Wenn wir, durch einen geheimen Wunsch, die Macht bekommen, Berge aus dem Wege zu räumen, oder den Planeten in ihren Kreisen Einhalt zu tun; so wäre diese sich so weit erstreckende Gewalt nicht ausserordentlicher, noch mehr über unsere Begreifungskraft" (als die „geheimnissreiche Sache" der „Vereinigung der Seele mit dem Leibe").

Riehl urteilt: „Ich zweifle nicht, dass es diese Stelle war, welche Kant vorschwebte ... Ein Beweis, wie richtig die ... Annahme sei, dass die Schrift „Träume eines Geistersehers" (1766) ganz unter dem bestimmenden Einfluss von Hume stehe."

Es sei fürs erste hervorgehoben, dass selbst wenn diese Kon-

5) W. II 378.
6) Nach Sulzers Übers. II 138.

sequenz zuträfe, daraus doch nichts für Kants Abhängigkeit von Hume um 1762 folgen würde. Sie würde jedoch wiederum nur dann möglicher Weise zutreffend sein, wenn solche Abhängigkeit anderweitig gesichert wäre. Fällt diese Voraussetzung, so haben wir einen jener unzähligen, nicht selten irrtümlich für die Konstruktion von Abhängigkeiten gebrauchten Fälle, in denen verwandte Gedanken zu ähnlichem Ausdruck führen. Man nehme folgende Erörterung:

> „*Etiamsi enim ad imperium voluntatis meae subinde manus mea … moveatur, … tamen ad imperium voluntatis meae non perinde aut Sidera sursum, deorsum, ultro citroque commeabunt, aut nubes praesto erunt ut sata mea perpluant, aut secedent, ne mihi officiant apricanti, aut mare aliter ac solet, fluet refluetque.… Ita ut ejusdem prorsus momenti sit, idem in re ipsa miraculum: ex imperio voluntatis meae linguam in ore meo tremere, cum terram dico, et ex eodem imperio terram ipsam tremere; interest tantum illud ad tempus aliquod fieri Deo placuisse, non hoc.*“

Atmet dies alles nicht noch lebendiger den gleichen Geist als die Worte Kants? Und doch sind es Worte aus Geulincx' Ethik [7]), der Begründung des Occasionalismus dienend!

Es kommt für den vorliegenden Fall aber überdies in Betracht, dass jenes Bild, welches die Abhängigkeit von der Darstellung Humes nahelegt, Kant aus seinem astronomischen Gedankenkreis auch ohne fremde Hilfe leicht genug zufliessen konnte. Es wäre endlich, gerade wenn eine Erinnerung an Hume mitgewirkt hätte, zu erwarten, dass Kant derselben auch Ausdruck gegeben hätte, wie dies da, wo er bildliche Wendungen Humes benutzt, in der Tat von ihm geschehen ist [8]).

So weit also diese Parallelismen überhaupt Beweiskraft erhalten können, erlangen sie dieselbe nicht durch sich selbst, sondern aus der Voraussetzung dessen, was hier in Frage steht.

---

7) Γνωθι Σεαυτον s. Arn. Geulincx Ethica, ed. auctior, Amstelodami 1692, 121 f., 136 f.

8) Z. B. K. W. IV 155 Anm., 466; vgl. VII 581.

ist, dass ferner nicht diese, nicht einmal [illegible] sache und Wirkung, Kraft und Handlun[illegible] hat, bei Sulzer sich findet. Sulzer arg[illegible] Wolffischen Lehre über den Satz vom [illegible] von jenen mannigfachen, der scholasti[illegible] nen Grundsätzen über den Zusammen[illegible] Wirkung aus, mit denen Hume im [illegible] ganz unbeachtet lässt, sich speziell [illegible]

Bedeutsamer noch scheint di[illegible] aufmerksamer Blick gefunden hat. eines Geistersehers, 1766[*]):

„Ich weiss wohl, dass [illegible] Körper bewegt, aber ic[illegible] einfache Erfahrung, ni[illegible] [illegible] Andere andere bringen und si[illegible] [illegible] B in der einsehen. Dass me[illegible] [illegible] von A ist etwas, mir nicht verständli[illegible] [illegible] wird durch die eine selbe auch den Mon[illegible] [illegible] aus etwas Anderem, aber der Unterschied is[illegible] [illegible] fliesse, das ist etwas, welches dieses aber niema[illegible] [illegible] machen lassen, ... so stellt sich In Humes *Essays* h[illegible] [illegible] Gestalt dar: wie soll ich es ver- „Wenn wir, [illegible] etwas Anderes sei."

bekommen, [illegible] [illegible] in den *Essays* folgendermassen. Planeten [illegible] [illegible] der Gegenstände unserer Er- sich so w[illegible] [illegible] Ideen und Tatsachen. Erstere sind noch me[illegible] [illegible] des Denkens erkennbar, unabhängig nissreich[illegible] Weltall existiert; sie sind intuitiv oder Leibe[illegible] [illegible] besitzen diese Gewissheit nicht, ihr Riehl unte[illegible] [illegible] sind ferner auf die Kausalrelation ge- welche Kant [illegible] [illegible] dieser letzteren wird nicht durch Vernunft nahme sei. [illegible] Erfahrung. „*The mind ... can never* ganz unter [illegible] *supposed cause, by the most accurate* Es sei [illegible] *n. For the effect is totally different from* — [illegible] *can never be discover'd in it. Motion*

[illegible] W. [illegible]

[illegible] S.

Schwerer wiegt die Uebereinstimmung beider Philosophen in en dem Problem, durch dessen skeptische Erörterung Hume nach nts Wort die „Bearbeitung in der Kritik der reinen Vernunft nicht die Fragestellung von 1762!) veranlasst"[9]) hat.

Ein solcher Parallelismus findet sich in dem Versuch über die negativen Grössen. Kant geht in der Allgemeinen Anmerkung zu dieser Schrift von der Unterscheidung zwischen logischem und Realgrund aus. Die Beziehung des ersteren auf die Folge kann deutlich nach der Regel der Identität eingesehen werden, weil die Folge einerlei ist mit einem Teilbegriffe des Grundes. Die Art der Beziehung des Realgrundes auf die Folge dagegen ist eine andere. „Der Wille Gottes enthält den Realgrund vom Dasein der Welt. Der göttliche Wille ist etwas. Die existirende Welt ist etwas ganz Anderes. Indessen durch das eine wird das Andere gesetzt.... Ein Körper A ist in Bewegung, ein anderer B in der geraden Linie derselben in Ruhe. Die Bewegung von A ist etwas, die von B ist etwas ganz Anderes, und doch wird durch die eine die andere gesetzt... Wie aber etwas aus etwas Anderem, aber nicht nach der Regel der Identität fliesse, das ist etwas, welches ich mir gern möchte deutlich machen lassen, ... so stellt sich meine Frage in dieser einfachen Gestalt dar: wie soll ich es verstehen, dass, weil etwas ist, etwas Anderes sei."

Hume andererseits argumentirt in den *Essays* folgendermassen. Er geht aus von der Unterscheidung der Gegenstände unserer Erkenntnis in Relationen von Ideen und Tatsachen. Erstere sind durch die blosse Tätigkeit des Denkens erkennbar, unabhängig von dem, was irgendwo im Weltall existiert; sie sind intuitiv oder demonstrativ gewiss. Letztere besitzen diese Gewissheit nicht, ihr Gegenteil ist denkbar; sie sind ferner auf die Kausalrelation gegründet. Die Erkenntnis dieser letzteren wird nicht durch Vernunft gewonnen, sondern durch Erfahrung. „*The mind... can never possibly find the effect in the supposed cause, by the most accurate scrutiny and examination. For the effect is totally different from the cause, and consequently can never be discover'd in it. Motion*

[9]) W. V 56.

in the second Billiard-ball is a quite distinct event from motion in the first; nor is there any thing in the one to suggest the smallest hint of the other"[10]).

Es ist zunächst unverkennbar, dass in beiden Fällen der gleiche Gedanke über die Beziehung von Ursache und Wirkung vorliegt. Dennoch wird auch hier nicht auf eine Abhängigkeit geschlossen werden dürfen.

Fürs erste nämlich besteht jene Gleichheit doch lediglich, sofern alle die Beziehungen durchschnitten werden, in denen der Gedanke einerseits bei Kant, andrerseits bei Hume vorliegt. Hier tritt er als Problem auf, dort als Lehrsatz. Hier steht er in unmittelbarem Gegensatz zu der Beziehung des logischen Grundes zur Folge, dort in mittelbarem Gegensatz zu den Relationen von Ideen. Hier ist er eine Konsequenz von Bestimmungen über die Realentgegensetzung, dort wird er durch den Gegensatz von Vernunft und Erfahrung begründet. Hier wird das Problem, das die Frage stellt, in dunklen Andeutungen als lösbar bezeichnet, wenn man annehme, jene Beziehung „könne gar nicht durch ein Urteil, sondern bloss durch einen Begriff ausgedrückt werden"; dort wird die Behauptung in sorgfältig entwickelter Argumentation durch die Annahme bewiesen, jene Beziehung beruhe auf Gewohnheit.

Anders läge es freilich, wenn die Meinung zuträfe, Hume sei „der erste gewesen, der den Satz der Identität von dem des Realgrundes auf das nachdrücklichste geschieden, dem logischen Denken bloss die Analysis der Begriffe zugewiesen, und darum die Kausalverknüpfung verschiedener Vorstellungen für logisch unerkennbar und unauflöslich erklärt"[11]) habe. Diese Zusammenfassung gibt jedoch nicht die Theorie Humes, der sie gilt, sondern die Lehre Kants, deren Abhängigkeit in Frage steht! Hume hat fürs erste jene beiden Sätze gar nicht geschieden. Diese Scheidung ist vielmehr Kant eigentümlich. Der logische Satz der Identität fällt gar nicht in Humes Gesichtskreis. Er ist für ihn wie

[10]) H. W. IV 26.

[11]) Kuno Fischer, Gesch. d. neuern Philos. III³. 194.

Schwerer wiegt die Uebereinstimmung [illegible] dem [illegible] durch dessen skepti[illegible] Kants W[illegible] die „Bearbeitung in [illegible] nicht die Fragestellung von 1762[illegible]

Ein solcher Parallelismus [illegible] die negativen Grössen. Kant [illegible] zu dieser Schrift von der Un[illegible] Realgrund aus. Die Bezieh[illegible] deutlich nach der Regel der [illegible] F[illegible] einerlei ist mit [illegible] der Beziehung des Realg[illegible] [illegible] „Der Wille Got[illegible] Welt. Der göttliche [illegible] etwas ganz Ander[illegible] gesetzt ... Ein K[illegible] geraden Linie dies[illegible] [illegible] von B ist [illegible] [illegible] andere [illegible] nicht nach [illegible] [illegible]

[illegible] dem [illegible] sich ausführlich. Sie [illegible] überhaupt un[illegible] [illegible] nur Kant, der die Bezie[illegible] [illegible] sie „deutlich nach der [illegible] werden". Nirgends endlich [illegible] für „unauflöslich" erklärt. So [illegible] sie auf „unauflösliche Begriffe". [illegible] Verbindung ent[illegible] [illegible]

[illegible] Argumente [illegible] Ansicht [illegible] der Gläser

[illegible] 44[illegible] 47[illegible] 48.
[illegible]

[illegible] einander verschieden sind. Damit aber fällt [illegible] timmung auf eine Abhängigkeit zurück- [illegible] kein Denken, dass Glieder fremder [illegible] Besitz würden, ohne dass der [illegible] lebendigen, wirksamen Gedanken [illegible] welche dieselben ergriffen haben, [illegible] geschieht das nicht einmal bei untergeordneten [illegible] schweige denn bei Gedanken, die ein so gewaltiges [illegible] wie Humes Lehre nach Kants Erklärung in seinem [illegible] hat. Nur für den Kompilator sind Gedanken wie [illegible], die lediglich das Gedächtnis an einander klebt.

Ebenso entschieden spricht für den selbständigen Ursprung der Problemstellung Kants die Art, wie er dieselbe einführt[15]). Es fehlt nicht bloss jede Beziehung auf Hume, die doch bei der Neuheit des Gedankens ungleich näher gelegen hätte, als die ausdrücklich ausgesprochene Unterscheidung der eigenen Lehre von der Crusius'; Kant spricht sogar durchaus in dem Tone eines Denkers, der ein selbstgefundenes, neues Problem mitteilt, dessen Lösung ihm noch nicht vollständig gelungen ist. Nach einem Seitenblick auf die „gründlichen Philosophen", denen „nichts verborgen bleibt", und der Erklärung, dass er aus der Schwäche seiner Einsicht kein Geheimnis mache, nach welcher er gemeiniglich dasjenige am wenigsten begreife, was alle Menschen leicht zu verstehen glauben, fährt er fort: „Ich verstehe sehr wohl, wie eine Folge durch einen Grund nach der Regel der Identität gesetzt werde... Wie aber etwas aus etwas Anderem, aber nicht nach der Regel der Identität fliesse, das ist etwas, welches ich mir gerne möchte deutlich machen lassen ... so stellt sich meine Frage in dieser einfachen Gestalt dar[16])." In gleicher Weise, ohne Beziehung auf seinen vermeintlichen Vorgänger und in ähnlichem Tone, folgt die Andeutung seines Lösungsversuchs. „Man versuche nun, ob man die Realentgegensetzung überhaupt erklären und deutlich könne

---

15) Man vgl. Paulsen Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie 49f.

16) Man vgl. auch die analogen Erklärungen über die Bedeutung der ganzen Schrift bei Kant W. II 73, 91.

zu erkennen geben, wie darum weil etwas ist, etwas Anderes könne aufgehoben werden, und ob man etwas mehr sagen könne, als was ich davon sagte, nämlich lediglich, dass es nicht durch den Satz des Widerspruchs geschehe." Wie ist eine solche Erklärung möglich, wenn Kant das Bewusstsein gehabt hätte, dass er die eigene Problemstellung einem andern verdanke, dass sogar bei eben diesem Vorgänger ein eindringend motivirter Lösungsversuch vorliege? Hätte er dann doch auch wissen müssen, jener enthalte sehr viel mehr, als was er davon zu wissen erklärt, dass nämlich jene Beziehung nicht durch den Satz des Widerspruchs geschehe. Man muss gestehen: Wäre Kant durch Hume auf jenes Problem gestossen worden, ja hätte er nur Humes Kausalitätstheorie in ihrer Aehnlichkeit mit der seinen erkannt, er hätte alles getan, um diese Sachlage zu verdunkeln!

Die Annahme solcher Abhängigkeit lag denn auch dem unbefangenen Urteil der Zeitgenossen vollständig fern. Mendelssohn, der Recensent Kants in den „Briefen, die neueste Litteratur betreffend" erklärt Kants „simpele" Frage für „eine der tiefsinnigsten, die jemals gethan worden ist". Er erkennt sogar an: „Wer sie richtig beantwortet, der wird der Schöpfer einer reinen und vollständigern Metaphysik seyn, als wir sie noch haben[17])." Mit keiner Silbe jedoch gedenkt er Humes. Und doch kannte er die philosophischen Versuche des „sinnreichen Skeptikers". Er hatte sogar, unmittelbar nach der Uebersetzung der *Essays*, gerade Humes Theorie der Kausalität einer Prüfung unterzogen, um „die Richtigkeit aller unserer Experimentalschlüsse wider die Einwürfe des englischen Weltweisen zu verteidigen"[18]).

Es ist ferner gesichert, dass Kants spätere Einteilung der analytischen und synthetischen Urteile auf diese Trennung des logischen und des Realgrundes zurückführt. Kant selbst nun hat in den Prolegomenen (§ 3) hervorgehoben, dass er zwar „schon in Lockes Versuchen einen Wink zu dieser Einteilung antreffe",

---

[17]) Oben a. O. XXII 174.

[18]) Mendelssohn M. *Gesammelte Schriften* I 104, 358f. und dazu V 35, 45, 60, 69, 82.

dass jedoch „niemand, sonderlich nicht einmal Hume Anlass daher genommen habe, über Sätze dieser Art Betrachtungen anzustellen". Er deutet ferner, so ausführlich er über Humes Einfluss auf seinen Kriticismus handelt, nirgends mit einem Worte auch nur an, dass Hume ihm das Problem der Kausalität, so wie er es 1762 fasst, aufgeschlossen habe[19]). In den „Reflexionen" endlich, die aus seinem Handexemplar von Baumgartens *Metaphysica* veröffentlicht sind, findet sich ebenso wenig eine Spur der Einwirkung Humes in diesem Sinn[20]). Dagegen treffen wir daselbst in einer Reflexion aus wahrscheinlich dieser Zeit wiederum eine Bemerkung, welche zwar mit den spärlichen Andeutungen Herders sowie Kants selbst über seine damalige Lehre von der Kraft in Beziehung zu setzen ist, jedoch das direkte Gegenteil der Lehre Humes enthält. Kant behauptet dort nämlich: „das Verhältnis der Ursache ziehen wir aus unseren eigenen Handlungen, und appliciren es auf das, was beständig in den Erscheinungen äusserer Dinge ist" [21]). Hume dagegen hatte gelehrt, dass wir dasselbe aus dem erfahrungsmässigen Nacheinandersein der Tatsachen der Sinneswahrnehmung ableiten, und von dort auf die Vorgänge unseres geistigen Lebens übertragen[22]). Kant bemerkt sogar in einer der entwicklungsgeschichtlichen „Reflexionen" (Nr. 3) in Beziehung auf die Schriften der sechziger Jahre: „In einigen Stücken glaubte ich etwas Eigenes zu dem gemeinschaftlichen Schatze zutragen zu können, in andern fand ich etwas zu verbessern, doch jederzeit in der Absicht, dogmatische Einsichten dadurch zu erweitern. Denn der so dreist hingesagte Zweifel schien mir so sehr die Unwissenheit mit dem Tone der Vernunft zu sein, dass ich demselben kein Gehör gab."

Nicht minder entscheidend endlich ist Folgendes. Die Ausführungen der „Negativen Grössen" über den Realgrund stehen in

---

[19]) Ueber den Sinn der späteren Erklärungen Kants s. Prolegomena, her. von B. Erdmann S. LXXIX f.

[20]) Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie II Nr. 194 f., 218 f., 239 f., 289 f., 715 f.

[21]) A. a. O. Nr. 289.

[22]) Essays a. a. O. II 53.

engster Beziehung zu der Betrachtung über das Dasein in dem Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes. Darüber herrscht keine Differenz. Umstritten dagegen war das Abhängigkeitsverhältnis beider Schriften. K. Fischer, Cohen, Riehl haben die Negativen Grössen vor den Beweisgrund gestellt, Paulsen hat die umgekehrte Annahme wahrscheinlich gemacht[23]). Inzwischen ist zweifellos geworden[24]), dass der Beweisgrund schon im Januar 1762 gedruckt war, die Negativen Grössen dagegen erst im Juni 1763 im Manuscript beendet waren. Nun entscheidet zwar die Zeitfolge der Veröffentlichung nicht ohne weiteres über die Reihenfolge der Konception der Gedanken. In diesem Fall aber ist die Beziehung der Gedanken auf einander eine solche, dass die allgemeine Annahme eines Parallelismus beider Folgen zu Recht besteht. Dann aber ergibt sich, dass nicht der Beweisgrund eine Antwort auf die Frage der Negativen Grössen gibt, sondern umgekehrt die Erkenntnis des Seins als absolute Position eine Bedingung für die Konception der Frage nach dem Realgrunde war.

Dies lässt sich in der Tat dartun. Nur die Negation aber soll hier gesichert werden, dass Kants theoretische Lehren um 1762 dem Philosophen nicht durch Hume gegeben sind.

Wir stehen demnach vor der Frage, ob Kants Fassung des Seinsbegriffs im Beweisgrund auf eine Einwirkung Humes zurückzuführen ist. Die mittelbare Einwirkung durch die Uebermittlung der Erkenntnis des Realgrundes ist eben ausgeschlossen. Es bleibt also nur eine unmittelbare übrig, da andere Beziehungen nicht vorliegen.

Eine solche unmittelbare Beziehung ist jedoch, soweit die *Essays* in Betracht kommen, schlechterdings unmöglich, da in diesen das Problem des Seinsbegriffs in keiner Weise erwähnt wird. Ebenso ferner wie die Frage nach dem Realgrunde wird die Betrachtung über das Dasein von Kant in einer Form vorgetragen, welche die Selbständigkeit der Entdeckung augenscheinlich macht.

---

[23]) K. Fischer a. a. O. III² 91, Cohen, Die systemat. Begriffe in Kants vorkrit. Schriften 30, Riehl a. a. O. I 214, 220, K. Fischer a. a. O. III³ 177, 199, 204. — Paulsen a. a. O. 69 f.

[24]) Reflexionen Kants a. a. O. XVII f.

Er sagt: „Man erwarte nicht, dass ich mit einer förmlichen Erklärung des Daseyns den Anfang machen werde... Ich werde so verfahren, als einer, der die Definition sucht, und sich zuvor von demjenigen versichert, was man mit Gewisheit bejahend oder verneinend ... sagen kann. ... Diese Methode ist es allein, Kraft welcher ich einige Aufklärungen hoffe, die ich vergeblich bey andern gesucht habe. ... Die Betrachtungen, die ich darlege sind die Folge eines langen Nachdenkens. ... Wenn man einsieht, dass unsere gesamte Erkenntnis sich doch zuletzt in unauflöslichen Begriffen endige, so begreift man auch, dass es einige geben werde, die beynahe unauflöslich seyn ... Dieses ist der Fall bey unserer Erklärung von der Existenz“[25]). Dennoch fehlen nicht Hinweise auf fremde Standpunkte. Aber sie treffen bei Kant nur Baumgarten und Crusius[26]), in der Abhandlung seines Schülers Herder über denselben Gegenstand nur (Locke) Descartes und Crusius[27]); bei keinem von beiden gehen sie auf Hume. Endlich bietet sich hier ebenfalls die Bejahung zu der Verneinung, teils in Kants früheren Erörterungen über den Gottesbegriff, teils in seiner Auseinandersetzung mit Crusius. Auch hier aber bleibe wie oben die Position ausser Betracht.

Humes *Treatise* andrerseits ist nach dem früher Erörterten[28]) gänzlich ausser Frage. Um so bedeutungsvoller jedoch ist die bisher ganz unbeachtet gebliebene Analogie, die er bietet[29]). Hume behandelt in seinem Erstlingswerk mehrfach den Begriff des Seins[30]). Diese Erklärungen aber stimmen mit dem Wortlaut der Kantischen Ausführungen ungleich mehr zusammen als die Erörterungen beider Philosophen über

---

[25]) Kant W. II 115, 110, 117. Man vgl. auch 119 Z. 30f.

[26]) A. a. O. II 120, 115 (der Hinweis auf die Prädikate „der Zeit und des Orts“).

[27]) Man vgl. S. 71 dieser Zeitschrift.

[28]) Man vgl. S. 64 dieser Zeitschrift.

[29]) Pfleiderer E., Empirismus u. Skepticismus in D. H.'s Philosophie, gibt zwar eine kurze Notiz über Humes Lehre vom Sein (S. 189); er beschränkt sich jedoch auf die Anmerkung: „Der Parallelismus mit Kant liegt auf der Hand.“

[30]) *Philos. Works* 370, 394, 396 Anm., 407, 555.

das Kausalproblem. Hume, nicht Kant hat in der neuern Philosophie die Erkenntnis zuerst wiedergewonnen, dass das Sein kein Prädikat eines Dinges sei. Man vergleiche:

Hume.	Kant.
1. „*'Tis ... evident, that the idea of existence is nothing different from the idea of any object, and that when after the simple conception of any thing we wou'd conceive it as existent, we in reality make no addition to or alteration on our first idea.*“	1. „Nehmet ein Subject, welches ihr wolt... Fasset alle seine erdenkliche Prädikate ... in ihm zusammen, so werdet ihr bald begreiffen, dass er mit allen diesen Bestimmungen existiren, oder auch nicht existiren kann... Es kann also nicht statt finden, dass wenn sie existiren, sie ein Prädikat mehr enthielten.“
2. „*Thus when we affirm, that God is existent, we simply form the idea of such a being, as he is represented to us; nor is the existence, which we attribute to him, conceiv'd by a particular idea, which we join to the idea of his other qualities, and can again separate and distinguish from them.*“	2. „Gleichwohl bedient man sich des Ausdrucks vom Daseyn als eines Prädikats, und man kan dieses auch sicher thun, so lange man es nicht darauf aussetzt, das Daseyn aus blos möglichen Begriffen herleiten zu wollen, wie ... wenn man die absolut notwendige Existenz beweisen will. Denn alsdann sucht man umsonst unter den Prädikaten eines solchen möglichen Wesens, das Daseyn findet sich gewis nicht darunter.“
3. „*To reflect on any thing simply, and to reflect on it as existent, are nothing different from each other.*“	„In einem Existirenden wird nichts mehr gesetzt als in einem blos Möglichen.

Beide Philosophen exemplifiziren sogar in dem gleichen Zusammenhang an Caesar[31]).

[31]) K. W. II 115; Hume *Treatise* a. a. O. I 395.

Wäre es nach allem Früheren (S. 64ff.) noch irgendwie zweifelhaft, dass Kant hier schlechterdings unabhängig von Humes Erörterungen im *Treatise* zu seiner Fassung des Seins gekommen sei, der Nachweis der vollständigen Verschiedenheit des Gedankenzusammenhangs bei beiden würde auch hier sofort zu führen sein. Auch der Schluss ist gesichert: Würde der Parallelismus in der Lehre beider Denker vom Kausalproblem eine Abhängigkeit Kants von Humes *Essays* fordern, so müsste diese Uebereinstimmung im Seinsbegriff Kants Studium des *Treatise* verbürgen. Und hier wie dort hätte Kant seine Leser geflissentlich über diese Abhängigkeit irre geführt.

Es bleibt eine letzte Frage. Humes Essays waren Kant seit 1754/56 zugänglich; er kannte sicher den letzten, und höchst wahrscheinlich auch den dritten Band derselben; er war ähnlich wie Hume kritisch gegen die überlieferte Metaphysik gestimmt; er war endlich auf Gedanken geführt worden, die sich mit Humes Theorie der Kausalität in einem wesentlichen Punkte berühren: wie ist es zu erklären, dass Kant trotz alledem den theoretischen Untersuchungen Humes damals keine eindringendere Beachtung geschenkt hat?

Der Möglichkeiten, dies zu erklären, sind viele. Die wahrscheinlichste bietet sich aus den Ergebnissen der früheren Untersuchung dar. Kant wird die theoretischen Essays, wie höchst wahrscheinlich die moralischen und politischen, bereits um 1756 kennen gelernt haben[32]). Er hat jedoch damals, in seinem durch Crusius und Newton noch wenig modificierten Wolffianismus befangen, für Humes Kausalitätstheorie so wenig Verständnis gehabt wie Sulzer und Mendelssohn. Man halte nur fest, dass Kants damaliger Standpunkt durch die Erörterungen der *Nova dilucidatio* charakterisirt wird. Er hat vielleicht über Hume ähnlich geurteilt, wie Mendelssohn, der 1755 an Lessing schrieb: Sulzer „macht so viel Rühmens von David Humes sehr neuem Skepticismus, da er läugnet, man könne beweisen, dass irgend eine Begebenheit in der

[32]) Man vgl. auch Paulsen a. a. O. 52, Riehl a. a. O. 223; Adamson Kants Philosophie 139.

Welt eine wirkende Ursache hätte. Ich halte diesen Zweifel gar nicht für neu, sondern glaube, es sei das System der allgemeinen Harmonisten. . . . Die allgemeinen Harmonisten nehmen einen *influxum idealem* an, läugnen aber einen *influxum realem*. Was thut aber Hume mit allen seinen Spitzfindigkeiten mehr, als dass er beweist, wir hätten in der Welt nie einen Begriff vom *influxu reali* erlangt. Wer hat denn dieses je behauptet? sagen die allgemeinen Influxionisten. Denn sie wollten erklären, wie es zuginge? Gewiss nicht!"[33]) Kants Denken war eben nicht so weit gereinigt, dass der Funken, den Hume geschlagen, zünden konnte. Als er sechs Jahre später auf dem mühsamen Wege selbständigen Nachdenkens zu einem Standort gekommen war, auf dem er Hume neben sich hätte erblicken können, war sein Auge anders gerichtet. Ferner fehlte das Bewusstsein, dass Hume auf anderem Wege eben dahin gelangt war. Es fehlte endlich das Interesse, nach anderen Wegen zu suchen, denn es boten sich Perspektiven, die selbständiges Weiterschreiten verhiessen.

Die Gründe demnach, die aus Kants Standpunkt um 1762 zu entnehmen sind, führen ebenso wol, wie die Hinweise in seinen Schriften dieser Zeit und die Berichte seiner Schüler und Freunde, zu dem Ergebnis, dass der befreiende Einfluss von Humes Kausalitätstheorie nicht in die Entwicklung jener Jahre fällt[34]). Es bleiben somit die Datierung Paulsens (um 1769) und die meinige (nach 1772). Die Gründe, welche die erstere von diesen beiden für mich unzutreffend machen, sowie diejenigen, die für die letztere Zeugnis ablegen, habe ich in der Einleitung zu den Prolegomenen sowie im zweiten Bande der Reflexionen darzulegen versucht.

---

[33]) Mendelssohn W. V 11, man vergl. 151, 250, 268, 373.

[34]) Vaihinger hat neuerdings den Versuch gemacht (Vierteljschrft f. wiss. Philos. XI 214) die traditionelle Hypothese gegenüber Paulsens u. meinen früheren Bedenken durch einen Vermittlungsversuch aufrecht zu halten. Derselbe wird jedoch hinfällig, sofern die oben gegebenen Argumente zutreffen. — Die S. 63 gestellte Frage hat V. in einer Recension der Philos. Mon. 1883 p. 501 bereits berührt. Auch bei Janitsch Kants Urtheile über Berkeley 35 findet sich Einiges.

XVI.

Die in Halle aufgefundenen Leibnitz-Briefe

(zweite Folge)

im Auszug mitgetheilt

von

Ludwig Stein in Zürich.

Die zweite Gruppe der aufgefundenen Leibnitz-Briefe, die ein besonderes Convolut bildet, enthält, wie ich bereits angedeutet habe [1]), Originalbriefe des Leibnitz an verschiedene Gelehrte und Staatsmänner. Diese Sammlung besteht aus 13 Briefen (Nr. 89 bis 101), die sehr verschieden an Inhalt und Werth sind. Von diesen 13 Briefen ist nur ein einziger gedruckt (Brief 99 vom 24. März 1699 an Joh. Andr. Stisser, Professor in Helmstädt). Aber auch dieser Brief, der an einem ganz entlegenen, wenig beachteten Ort abgedruckt ist (in den Annales Academiae Juliae vom Sommersemester 1722, Brunsvici 1723), ist fast ganz unbekannt.

Von den restlichen 12 Briefen sind fünf historischen Inhalts (Nr. 91, 92, 95, 96 und 97), drei privater Natur und ohne Belang (No. 89, 93 und 98); die übrigen fünf endlich, die ich vollinhaltlich wiedergebe, bieten zum Theil biographisches, zum Theil philosophisches Material.

Die auf die Geschichte bezüglichen Briefe, an die Geschichtsforscher Bose in Jena und Meibom in Helmstädt gerichtet, haben zumeist Untersuchungen über den Stammbaum der Welfen zu ihrem Inhalt. Die in diesen Briefen behandelten historischen

[1]) Vgl. Archiv für Gesch. d. Philos. Bd. I, Heft 1, S. 80.

Fragen sind jedoch durch die Reise des Leibnitz nach Italien behufs genauer Ermittlung und Feststellung des welfischen Stammbaums durchweg hinfällig geworden. Denn die überraschenden Funde an unbekanntem Material, welche Leibnitz in Modena gemacht hatte, warfen alle Vermuthungen Meiboms so sehr über den Haufen, dass Leibnitz in dem hochinteressanten Brief, den ich am Schlusse dieses Aufsatzes veröffentliche, die alte Streitfrage über den Stammbaum der Welfen für endgültig geschlichtet und beigelegt hält. Es will mich daher bedünken, dass diese Leibnitzischen Briefe historischen Inhalts selbst Geschichtsforschern nur geringes Interesse bieten werden.

Biographisch wichtig ist nun ein Brief L.'s an den Syndicus Anderson in Hamburg (Nr. 80 der Sammlung). Ist schon der Inhalt — eine Aneiferung zur Fortsetzung der Studien über die Teutonen — recht bemerkenswerth, so gewinnt der Brief besonders durch zwei Nebenmomente einen erhöhten Werth. Einmal ist er deshalb bedeutsam, weil ihn Leibnitz sechs Wochen vor seinem Tode geschrieben hat, andermal ist er darum werthvoll, weil er deutlich durchblicken lässt, dass L.'s Verhältniss zum Grafen Bernstorf im letzten Lebensjahr des Philosophen denn doch kein so gespanntes gewesen sein konnte, als gemeiniglich angenommen wird[2]). Um so unbegreiflicher und unverzeihlicher ist die Missachtung, die der hannöversche Hof beim Tode jenes Mannes bekundete, der die kostbarsten Jahre seines Lebens daran gewendet hatte, den Glanz eben dieses Hofes nach allen Richtungen hin zu verbreiten. Wäre Leibnitz wirklich in völlige Ungnade gefallen, wie man bisher annahm, so liesse sich die kalte Theilnahmslosigkeit des Hofes beim Tode des Philosophen wenigstens begreifen, wenn auch nicht entschuldigen. Aber der gleich anzuführende Brief an Anderson zeigt ja deutlich, dass von einem Abbrechen aller Verbindungen mit Leibnitz seitens des Hofes nicht entfernt die Rede sein kann, da der Minister Bernstorf doch noch unmittelbar vor L.'s Tode ihm einen Auftrag ertheilt, also sich noch der Feder des Philosophen bedient hat, wohl um sich den Syndicus

[2]) Vgl. namentlich Guhrauer, Leibnitz, II, S. 324.

von Hamburg durch einige verbindliche Worte zu Danke zu verpflichten. Und als Leibnitz sechs Wochen darauf starb, bewies der Hof eine so unzarte Lieblosigkeit, dass ein schottischer Edelmann, der dem Leichenbegängnisse des Philosophen beiwohnte, wohl in etwas übertreibender Weise, den Ausspruch that[3]): „er wurde eher wie ein Wegelagerer begraben, als wie ein Mann, der die Zierde seines Vaterlandes gewesen war".

Der Brief an den Syndicus Anderson lautet:

Monsieur

Quoyque je doute fort si cette lettre vous pourra encor trouver à Paris je prend la liberté de vous l'écrire, encouragé par Mons. de Bernstorf. il se souvient avec beaucoup de plaisir de ce qu'il a remarqué de vos lumières sur l'ancien Teutonisme. il croit que vous aurés pû trouver l'occasion à Paris, de les augmenter; et il souhaite d'eu avoir quelques nouvelles. Nous sommes un peu ici dans votre goust, Monsieur, et nous encourageons et aidons Monsieur Eccard dans le louable dessein d'y travailler. Nous vous aurons tout de l'obligation de vos assistances, et au reste, vous souhaitant toute sorte de satisfaction dans votre voyages je suis avec zèle

Monsieur

Hannovre le 25 de Sept. 1716.

votre très humble et obeissant serviteur

Leibniz.

Einen reichen Einblick in jene wunderbare, einzig dastehende Vielseitigkeit der wissenschaftlichen Probleme, an die Leibnitz seine geniale Geisteskraft gesetzt hat, gewährt uns sein Brief (Nr. 94) an den Professor H. v. d. Haardt in Helmstädt. Hier handelt er mit meisterlicher Klarheit im knappsten Rahmen über die heterogensten Gebiete, die mit einander nur sehr lose zusammenhängen, wie über den Ursprung der Sitten, speciell einiger Gebräuche der Juden, über die Ssabier, über die Astronomie und Astrologie.

Der interessante Brief lautet:

Vir celeberrime, fautor Honoratissime.

Quas mihi inspiciendas miseras rerum judaicarum figuras sane pulcherrimas cum gratiarum actione decenti remitto, et magnopere

---

[3]) Vgl. Kuno Fischer, Leibnitz und seine Schule, S. 66.

Fragen sind jedoch durch die Reise des Leibnitz
hufs genauer Ermittlung und Feststellung des v
baums durchweg hinfällig geworden. Denn
Funde an unbekanntem Material, welche Lei
macht hatte, warfen alle Vermuthungen M
den Haufen, dass Leibnitz in dem hochin
ich am Schlusse dieses Aufsatzes veröffent
frage über den Stammbaum der Welfen f
und beigelegt hält. Es will mich daher be
nitzischen Briefe historischen Inhalts sel
geringes Interesse bieten werden.

Biographisch wichtig ist nun ein
Anderson in Hamburg (Nr. 80 der Sa
halt — eine Aneiferung zur Fortse
Teutonen — recht bemerkenswerth.
durch zwei Nebenmomente einen
deshalb bedeutsam, weil ihn Lei
Tode geschrieben hat, andermal
deutlich durchblicken lässt, dass
storf im letzten Lebensjahr de
gespanntes gewesen sein kön

summae doctrinae virum Petrum Danielem Huetium (P. Huet), episcopum, nunc Abrincensem in Normannia Gallorum. Aliud in Anglia extare accepi. Huetius ingenis de Editione cogitarat, quae noscendis Antiquorum Editionibus sane utilis foret.

Opto ut consilia tua Smo. duci Rud. Aug. data de redimendis Mns. Hinkelmanni succedant.

Vale dabam Hann. obsequentissimus
10 April 1695. Godefridus Guilielmus Leibnitius.

P. S. Specimina quaedam meditationum tuarum circa patriarcharum jura aliquando intelligere iucundissimum erit. Pro ectypo bullae indulgentiariae gratias repeto.

Bei der vorsichtigen Art, die Leibnitz theologischen Dogmen gegenüber sich bewahrt hat, kann es wohl überraschen, wie er hier mit rückhaltsloser Offenheit den Ursprung der Beschneidung, entgegen dem Wortsinn der Bibel, auf eine altheidnische Sitte zurückführt. Dieses unbefangene Hinwegsetzen über die religiöse Tradition lässt denn doch vermuthen, dass er über religiöse Dogmen weit rationalistischer gedacht hat, als Pichler zugeben möchte[4]).

Seine Werthschätzung des Maimonides als Quelle für die Ssabier zeugt von einem feinen historischen Verständniss. Die neuere Forschung über die Ssabier hat die Vermuthung unseres Philosophen glänzend bestätigt[5]). Wie denn Leibnitz überhaupt der erste unter den neueren Philosophen gewesen ist, der die Bedeutung des More Nebûkhim des Maimonides für die Geschichte der mittelalterlichen Philosophie erkannt und ausreichend gewürdigt hat[6]).

Einen wichtigen Beitrag zur Characterisirung der naturwissenschaftlichen, speziell chemischen Kenntnisse des Leibnitz liefert folgender Brief (Nr. 100) an Prof. Joh. Andr. Stisser in Helmstädt:

---

[4]) Vgl. Pichler, die Theologie des Leibnitz, passim.

[5]) Vgl. Chwolson, die Ssabier.

[6]) Leibnitz hat sich bekanntlich Excerpte aus dem More Nebûkhim gemacht, die er sodann mit Glossen versehen hat, vgl. Foucher de Careil, Leibnitz, la philosophie juive et la Cabbale, Paris, 1861.

Vir Nobilissime et Celeberrime Fautor honoratissime.

Ante anni decursum aere me alieno exolvere conor. Reperio autem Tuis adhuc responsum deberi.

Quaestio est magni momenti an vera salium detur transmutatio, quae larvae suspecta non sit; id enim memini a quibusdam in dubium vocari, et constat quam facile ista corpora et tegant se et redetegant, quod resuscitatio Nitri Glauberiana ostendit, quam deinde Boylius excoluit. Unde sunt qui suspicantur, in Spiritu Nitri ipsum Nitrum tenuissimas tantum in partes fortissime agitatas dispersum latere idemque de spiritu salis iudicant, elementis cujusque seu immutarum partium figuris semper salvis. Sed horum everteretur Hypothesis, si liceret ex nitro salem parare communi similem, vel contra. ita enim sequeretur vel elementa unius mutari in elementa alterius, vel communia esse utriusque elementa, quae sola sui varia affictione nunc nitrum constituant, nunc communem salem; cui sententiae favere videtur, quod spiritus salis a nitro abstractus dat spiritum nitri, qui si vere argentum iam, non aurum aggreditur vel admittenda transmutatio est, vel dicendum salina corpora in spiritu salis latentia, commutato cum nitri corpusculis loco, in fundo remansisse, illis evolantibus. Itaque examinandum esset quale sit caput mortuum residuum, et an non salis communis habeat naturam, quo casu magis esset transplantatio quam transmutatio; quemadmodum spiritum nitri a sale communi abstrahendo manet in fundo nitrum, spiritus salis prodit; quae sane elegans decussatio est, fere qualis in cementatione Cinnabaris cum argento. quodsi ex uno sale alterius spiritus haberi posset, vel contra, altero non assumto nec reliquo, praeclusa contratendentibus effugia essent.

Memini aliquando heteroclitum salem mecum communicari, cuius figura a potestate dissidebat; rem habeo inter adversaria, sed nunc memoriae non satis succurrit. Salem ammoniacum nativum haberi testis sum oculatus, vereorque adeo ut vera sint, quae de compositione ex fuligine, sale communi et urina tanquam concursu trium regnorum memorantur, cum mihi pure mineralis videatur. Celeberrimum Bohnium alicubi nescio quod exemplum salis fundamentaliter transmutati produxisse narravit quidam, locum

non indicavit, sed haec omnia tuo ingenio tuaque experientia magis poterunt illustrari.

Vale. Dabam Guelfebyti 12 Dec. 1699.

Deditissimus
G. G. Leibnitius.

Der letzte Brief (101) dieser zweiten Gruppe von Autogrammen hat keine Adresse. Aber aus dem Inhalt desselben kann man mit apodictischer Gewissheit schliessen, dass er an den hannöverschen Minister Graf Bernstorf gerichtet war. Schon der Titel Excellenz, den L. dem Adressaten beilegt, führt uns auf die richtige Spur. Weiss man nun vollends, dass Graf Bernstorf L. den Auftrag zu dieser Reise nach Italien gegeben hat, mit welcher der doppelte Zweck verbunden war, einerseits den Stammbaum des Welfenhauses zu eruiren, andererseits eine Familienverbindung zwischen diesem und dem Hause Este anzubahnen[7]), so kann man selbst beim flüchtigen Durchlesen kaum noch zweifelhaft sein, dass Graf Bernstorf der Adressat sein muss. Zum Ueberfluss besitzen wir noch einen gedruckten Brief L.'s an Bernstorf[8]), in welchem er ihm ausdrücklich die Initiative und den Auftrag zur italienischen Reise fast mit denselben Ausdrücken zuschreibt, wie am Schlusse des nachfolgenden Briefes:

Monsieur.

Je ne doute point que V. Ex[ce] n'ait receu mes lettres passées, ou j'ay rendu compte de temps en temps de mes voyages.

Dernierement j'ay esté quasi six semaines à Modene, ou S. A. S. m'a fait communiquer quantité de Manuscrits. J'ay trouvé que les Historiens d'Este ont manqué entierement aux choses essentielles, et qu'ils n'ont pas connu la véritable connexion des deux Serenissimes Maisons, ayant mal rapporté et les temps, et les noms. d'ou il est arrivé, que des trés habils hommes en France ont douté de la connexion des maisons de Bronsvic et d'Este,

---

[7]) Vgl. Guhrauer, Leibnitz II, 87 ff.

[8]) Dieser Brief, datirt aus Wien vom 6./16. Mai 1698, ist abgedruckt bei Feder, Lettres choisies de la correspondance de Leibnitz, Hannovre 1805, p. 206—208.

Vir N... ilissime et Celeberrime Fau...

Ante anni decursum aere me alieno ex...
autem. Tuis aliquae responsum deberi.

Quaestio est magni momenti au...
mutatio, quae larvae suspecta non sit...
dam in dubium vocari, et constat ...
tegant se et redetegant, quod resu...
dit, quam deinde Boylius excoluit.
in Spiritu Nitri ipsum Nitrum
fortissime agitatas dispersum late...
cant, elementis cujusque seu im...
salvis. Sed horum everteretur ...
parare communi similem, vel ...
menta unius mutari in ele...
utriusque elementa, quae se...
constituant, nunc commune...
quod spiritus salis a nitro
vere argentum iam, non
mutatio est, vel dicendu...
commutato cum nitri co...
evolantibus. Itaque ex
residuum, et an
magis esset ...
spiritum nitri a ...
spiritus salis ...
... cementat...
... spiritus
... quo, pr...

Me...

...96 und 97) et
Maintenant j'ay
...demeure du pro-
...s anciens Marquis:
...retiere des Guelfes,
... de Bavière et tige
... admirable, dont le

... fulsi
...it

... nata Alemanni.
... appartenante à présent
...oni, a present pape, a
... même on ne scavoit rien
...se, curieux des antiquités,
...batie, m'en avoit donné
...rer le reste, quand je suis
... bbaye dans le voisinage, ou
...ent ceux d'Este sont descen-
...y au premier jour, attendant
... me hasteray pour retourner
...moires, bien differens, de ce
...s en ces conjonctures. J'ay
... jamais crû, c'est que Henry
... du chasteau d'Este, l'ayant
... aux Marquis d'Este ses pa-
...puis expliquer commes toutes
...traits des investitures.
... satisfait de mes peines, qui
... six semaines que j'ay esté à
... chose, que feuilleter dans les
... long temps pour trouver
... en egard n'y à ma santé,
... n'y à mes aises: pour satis-
... estre de mon devoir au
... mieux contentée au

...us aves poussé ce dessein, vous en con-
... et j'espere que vous n'auries point lieu de
.Je prie dieu de vous conserver long temps en
suis avec respect
...sieur de vostre Excellence le tres humble et tres
obeissant serviteur
Leibniz.

... de Fevrier 1690.

... nun auch dieser Brief bisher völlig unbekannt war[9]), doch unsere Kenntniss der Wirksamkeit L.'s in Italien ...selben keine sonderliche Bereicherung. Denn über seinen ...isch so wichtigen Fund in Modena sind wir bereits ge-...i unterrichtet, zumal Leibnitz desselben häufig in seinen ...spondenzen erwähnt. Was uns in diesem Briefe besonders ...nehm anmuthet, ist der fast jugendlich frische Ton und die ...ersichtliche Art, mit welcher er über den vermeintlich so hoch ...ichtigen Fund berichtet. Man merkt dem Briefe die fröhliche Stimmung des Entdeckers, der den längstvermutheten Schatz nach unsäglichen Mühen endlich gehoben hat, fast in jeder Zeile an. Recht bezeichnend ist auch die Schlusswendung des Briefes, in welcher Leibnitz auf den wohlverdienten Dank des hannöverschen

aussi bien que Messieurs Meibom (vgl. eben B
Sagittarius qui m'ont communiqué leur doute
tout découvert; ayant trouvé les lieux de l
geniteur commun, et les lieux de la sepulture
et même l'Epitaphe de la fameuse Cunigonde
épouse du Marquis Azo, père de Guelfe, d
des Ducs de Bronsvic, avec une inscripti
commencement est:

dicta Guniguldis regali Stemma
indole nobilior nullus in orbe
Germine Welfontis magni sum

Elle a esté enterrée dans une Abbay
aux Vénitiens, et dont le Cardinal Ott
esté l'Abbé commendataire. A Moden
de ces choses, mais un Religieux à l'
qui avoit esté autres fois dans cette
quelques indices, qui m'ont fait de
venu à Modène. il y a encor une
j'ay appris. que les anciens Marqui
dus. ont fait des fondations. J'y
les adresses d'un amy. Apres cel
en Allemagne. et pour ranger m
que j'aurois pû donner. si je
mêmes trouve une chose que je
le Lion a eu le dominium d
concede. ou plustost confirm
rens de la branche italienne.
ces choses sont allees. et j'a

Enfin je crois de pouv
n'ont pas esté petites. car
Modène. je n'ay fait pres
vieux Manuscrits. Et il
quelque chose de bon.
qui n'est pas des pl
[illegible]ment à
[illegible] ma curios



ıt

ı ebiete der Geschichte

ıie

·87

· ft mit

ıelm Dilthey, Benno Erdmann,
Felice Tocco und Eduard Zeller

· geben

·n

ig Stein.

VI.

Bericht über die Litteratur der Vorsokratiker 1886. Zweite Hälfte.

Von

H. Diels in Berlin.

Parmenides.

A. Bäumker, Die Einheit des Parmenideischen Seienden. Jahrb. f. class. Philol. 1886, S. 541—561.

Das Seiende des Parmenides ist kein metaphysischer, sondern ein sinnlicher Begriff. Das scheinbar widersprechende Fragment V. 40 K. und r. 93 ff. K. heisst nicht ‚das Sein ist Denken', sondern umgekehrt ‚auch das Denken ist Sein'. Bei Zenon ist noch die Körperlichkeit des Seienden unangetastet, Melissos dagegen scheint nach dem bei Simpl. phys. 110, 1 erhaltenen Fr., das in der Lesart unsicher ist (εἰ μὲν οὖν εἴη scheint vorzuziehen), an der vollen Körperlichkeit gezweifelt zu haben. Dies führt in Gorgias zur Selbstaufhebung des ganzen Systems. Die Auffassung des Porphyrios von der Einheit des Parmenideischen Seienden ist ebenso verkehrt als die Syllogismen des Theophrast und Eudem, die auf Aristoteles, nicht auf dem Gedichte des Parm. selbst beruhen. Aristoteles polemisiert gegen die Einheit des Parmenideischen Seienden in verschiedener Weise. Meist fasst er die Einheit als eine begriffliche, einmal auch als räumliche Continuität. Plato fasst das Eins der Eleaten im Sinne der begrifflichen Unterschiedslosigkeit oder der räumlichen Totalität und erkennt die Herleitung der Einheit aus der Einzigkeit des Seienden an, die Aristoteles bekämpft. In der That ist die Me-

hode des Parmenides, wie wir sie in seinen Frr. erkennen, ein begriffliche, idealistische, aber insofern das Object des Denkens ihm ein sinnliches ist (das Weltall), ist er Realist. Er kann also die sinnliche Vielheit nicht für blosse Einbildung erklärt haben. Vielmehr bestreitet er diese nur für das gesammte Weltall, innerhalb desselben dagegen bedeutet die Einheit nur die Continuität des Seienden, das von keinem Nichtseienden, d. h. Leeren unterbrochen wird. „Einzig das Seiende ist, weder vor, noch nach, noch neben ihm gibt es ein Nichtseiendes. Darum ist das Seiende unentstanden, unvergänglich und unveränderlich. Das Seiende bildet ferner eine Einheit, ein durch keinen leeren Raum unterbrochenes Continuum: denn ein trennendes Leeres kann als nichtseiendes nicht existieren. Das Seiende ist darum ungeteilt. Endlich kann, weil es weder in noch ausser der Welt ein Leeres giebt, das Seiende sich nicht zerstreuen noch zusammenziehen; es ist insofern unbeweglich. Nur auf das ganze Weltall ist die Speculation des Parmenides gerichtet, allein von ihm behauptet er die Einzigkeit, Einheit und Unbeweglichkeit." Die Bekämpfung des Leeren richtet sich nach Tannery gegen die Pythagoreer oder vielmehr gegen einen Teil derselben. Die begriffliche Auffassung der Parmenideischen Einheit bei Plato und Aristoteles ist unrichtig, aber begreiflich, weil bei Parmenides das trennende Nichtseiende lediglich auf dialektischem Wege der Wirklichkeit beraubt wird und die späteren noch mitten in der dialektischen Bewegung stehen, welche die realistischen Züge des urspr. Eleatismus logisch umgebildet hat.

Bäumkers Versuch das System des Parmenides realistisch zu fassen ist interessant und scharfsinnig ausgedacht, wenn er nur in den Fragm. des Philos., auf die er seine Ansicht stützen will, hinreichenden Anhalt fände. Aber in den VV. 80 K. ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει und V. 90 οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι ist nicht „von einem ὂν neben dem ὂν also von mehreren ὄντα" die Rede. Denn abgesehen von der negativen Fassung des letzteren Fr. ist ἐὸν beidemale nicht als Einzelding, sondern als untrennbarer, idealer Teil des Gesammtstoffes gedacht wie der vorhergehende V. 79 K. πᾶν δὲ πλέον ἐστὶν ἐόντος und das ὁμοῦ πᾶν (V. 60 K.) u. A. lehrt. Auch die Stellung des Zenon zu dieser Frage, die der Ve

nicht richtig aufzufassen scheint, beweist gegen den Versuch, bedingte Einheit des Seienden zu leugnen. Ueberhaupt ist er Auffassung des Ref. (vgl. Philos. Aufsätze Zeller gew. f.) Parmenides allerdings in erster Linie Dialektiker, wie stoteles und Plato auffassen, und die realistischen, freilich läugbaren Anschauungen seines Systems sind bedeutungs- berbleibsel der noch nicht völlig überwundenen ionischen

z in dem S. 99 angeführten Aufsatze S. 1037.
rmenides hat mit nichten (Zeller I[4]321) die Leugnung des ens und Vergehens zuerst ausgesprochen, sondern das liegt in der Lehre der älteren Physiker vom Urstoff. Nur die on der qualitativen Constanz des Stoffes ist von den Eleaten ausgesprochen worden.

Zenon der Eleate.

lides, Margarites. Φιλοσοφικὰ μελετήματα τεῦχος πρῶτον. ἐν Ἀθήναις 1886. 96 S. 8°.

s Bändchen enthält 3 Abhandlungen: 1) eine neugriechische tzung des Zeller'schen Aufsatzes Ueber die griech. Vor- r Darwins (Vortr. u. Abh. III 37), 2) einen Originalaufsatz „Der Islam und die Wissenschaft", 3) S. 78—96 eine desselben: ὁ Ζήνωνος περὶ τοῦ ἀπείρου τὸ μέγεθος λόγος bei Phys. f. 30v [141, 1 D.]. Er zeigt die Unhaltbarkeit der en Erklärungen und schlägt folgende Gestaltung des Fragm. ροδείξας γὰρ ὅτι 'εἰ μὴ ἔχει') τὰ ὄντα [statt τὸ ὂν vulg.] οὐδ' ἂν εἴη,' ἐπάγει 'εἰ δὲ ἔστιν, ἀνάγκη ἕκαστον μέγεθός τε πάχος καὶ προέχειν [ἀπέχειν vulg.] αὐτῶν [αὐτοῦ vulg.] τὸ ἕτερον ῦ ἑτέρου. καὶ περὶ τοῦ προύχοντος ὁ αὐτὸς λόγος· καὶ γὰρ ἐκεῖνο εθος καὶ προέξει αὐτοῦ τι. ὅμοιον δὲ τοῦτο ἅπαξ τε εἰπεῖν καὶ ειν. οὐδὲν γὰρ αὐτῶν [αὐτοῦ vulg.] τοιοῦτον ἔσχατον ἔσται

ie Berliner Ausgabe, die dem Verf. in Griechenland nicht zugänglich cheint, gibt nach guten Hdss. das richtige ἔχοι, ebenso μέγεθος τὸ stellt. Im folgenden ist τε nach μέγεθός Druckfehler der Mullach'- sgabe statt τι, ebenso ὅμοιον δὲ statt ὅ. δή.

e des Parmenides, wie wir sie in seinen Frr. erke
griffliche, idealistische, aber insofern das Object des D
sinnliches ist (das Weltall), ist er Realist. Er ka
nnliche Vielheit nicht für blosse Einbildung erklärt h
ehr bestreitet er diese nur für das gesammte Welta
esselben dagegen bedeutet die Einheit nur die C
Seienden, das von keinem Nichtseienden, d. h. Leeren
wird. „Einzig das Seiende ist, weder vor, noch na
ihm gibt es ein Nichtseiendes. Darum ist das Seien
unvergänglich und unveränderlich. Das Seiende
Einheit, ein durch keinen leeren Raum unterbroc
denn ein trennendes Leeres kann als nichtseiende
Das Seiende ist darum ungeteilt. Endlich kann, w
ausser der Welt ein Leeres giebt, das Seiende si
noch zusammenziehen; es ist insofern unbewe
ganze Weltall ist die Speculation des Parme
von ihm behauptet er die Einzigkeit, Einheit
Die Bekämpfung des Leeren richtet sich na
Pythagoreer oder vielmehr gegen einen T
griffliche Auffassung der Parmenideischen
Aristoteles ist unrichtig, aber begreiflich,
trennende Nichtseiende lediglich auf dialek
lichkeit beraubt wird und die späteren
lektischen Bewegung stehen, welche die r
Eleatismus logisch umgebildet hat.

Bäumkers Versuch das System d
fassen ist interessant und scharfsinnig
den Fragm. des Philos. auf die er s
reichenden Anhalt findet. Aber in
[illegible] und V. 90 [illegible]
nicht [illegible]
Rede. Denn [illegible]
Fr. ist [illegible]
[illegible]
V. 78 [illegible]
lehrt [illegible]

„Mein Vorschlag zu 976 a 14 ist aus grammatischen Gründen nicht haltbar. Erneute Erwägung hat mich zu der Ansicht geführt, dass dem, was mir der Zusammenhang nach wie vor zu fordern scheint, durch engen Anschluss an die Bekkerschen Hss. genügt werden kann, wenn man ὁρᾷς als parenthetisch eingeschoben (cf. Passow Lex. s. v. ὁράω 1. c.) und die 2. Person dieses Verbums als Ausdruck des allgemeinen Subjects (‚man') betrachten darf, cf. Bonitz, ind. Arist. 589 b 39 ff. u. Arist. Probl. 866 a 36. Es wäre dann nur die Aenderung von περανθῆναι in περανθέν oder περανθὲν ἄν nöthig wegen der Construction von ἐλέγχειν. Also ὃ περανθέν (oder περανθὲν ἄν), ὁρᾷς, ἐλέγχει, εἴ τι ὅμοιον, τὸ ἄπειρον d. h. wodurch, wie man sieht, das Unbegrenzte, wenn es etwas Aehnliches ist, als begrenzt erwiesen werden würde. In Z. 15 ist dann für γε mit Spalding wohl γάρ einzusetzen.“

Anaxagoras.

Kothe, H. Zu Anaxagoras von Klazomenai. Jahrb. f. class. Philol. 1886, 767—771.

1. Das Paradoxon des Anaxagoras, der Schnee sei schwarz, soll die secundäre Natur der Farbe klar machen, die vom Lichte abhängt. Das Wasser, aus dem der Schnee besteht, erscheint bei mangelnder Beleuchtung schwarz.

2. Laert. Diog. II 8 ist zu lesen: πρῶτος δὲ Ἀναξαγόρας καὶ βιβλίον ἐξέδωκε σὺν γραφῇ (mit einer Zeichnung) vgl. Clem. Al. Strom. S. 416 d.

3. Die Notiz des Satyros, Anaxagoras sei μηδισμοῦ angeklagt worden, ist historisch unmöglich. Sie beruht auf der Nachricht des Stesimbrotos, dass Themistokles als Schüler des Anaxagoras gedacht wurde, wobei hinzukam, dass Anaxagoras sein Leben zuletzt in Lampsakos, der dem Themistokles vom Perserkönige geschenkten Stadt zubrachte.

Diogenes von Apollonia.

1) Natorp, P. Diogenes von Apollonia. Rhein. Museum für Philologie XLI (1886), S. 350—363.

2) Diels, H. Leukippos und Diogenes v. Ap. Ebenda XLII (1887), S. 1—14.

ἕτερον πρὸς ἕτερον οὐκ ἔσται. οὕτως εἰ πολλὰ
μικρά τε εἶναι καὶ μεγάλα· μικρὰ μὲν ὥστε μὴ
άλα δὲ ὥστε ἄπειρα εἶναι.'

Die bisherigen Erklärungen sind bedenklich,
nen Aenderungen des Verf. sind zu zahlreich
m glaublich zu sein. Ich glaube, dass das Fr.
Aenderung verstanden werden kann. Doch
Jahren von Gomperz mitgeteilte Conjectur seh
(statt οὔτε) ἕτερον πρὸ ἑτέρου (statt πρὸς ἕτερον)

Melissos.

Apelt, O. Melissos bei Pseudo-Aristoteles.
1886, S. 729—766.

Der Verf. wird die wichtige peripatet
Xenophane Gorgia in der Teubner'schen
edieren. Zur Erläuterung und Rechtfertig
tung teilt er hier eingehende Beiträge mit
Melissos betreffen.

Zuerst giebt er eine übersichtliche
ganges und erläutert dann einige sch
daraus hervor S. 735 die Bemerkung,
aus der Ewigkeit des Seins auf die
klar vorschwebenden Wechselverhält
räumlicher Unendlichkeit beruhe, i
heit die Vermittlung bilde. So h
tiker aufgefasst. S. 738 behand
μῖξις beim Melissos. Interessant
Peripatetiker p. 976 a 33 die Ver
vor sich hatte und daher genöt
pedokles dessen Ansicht zu r
die Beurteilung des über Xe
Schrift.

Dem Erscheinen der
gebenen Proben mit Spann
wir hier eine uns vom V
zu S. 755 seiner Abhandl

1) Habe nicht bloss Leukipp, sondern auch Empedokles die Erklärung des Gewitters aus dem Feuer aufgestellt. Zwar nenne dieser das Feuer Licht, aber das mache nicht viel Unterschied.

2) Die Subjectivität der Sinnesempfindungen könne Diogenes nicht gelehrt haben, also sei die Nachricht gefälscht.

Dagegen könnte repliciert werden, dass

1) Empedokles selbst abhängig ist von Leukipps Erklärung (S. Diels Stettiner Philologenvers. 1880 S. 104 ff.). Dies bestätigt also lediglich den Einfluss, den Leukipps Erklärung auf seine jüngeren Zeitgenossen ausübte. Und sollte Diogenes etwa das in Licht verwandelte Feuer des Empedokles erst wieder in die ursprüngliche Bedeutung zurückverwandelt haben, anstatt einfach die authentische Lehre des Leukippos herüberzunehmen?

2) Der Nachweis, dass Diogenes die Subjectivität der Sinnesempfindungen im absoluten Sinne nicht gelehrt habe[1]), ist richtig aber überflüssig. Denn in diesem Sinne hat sie auch die Atomistik nicht gelehrt. Auch in ihr liegen den Sinnesempfindungen reale Gestalt-Verschiedenheiten der Atome zu Grunde (Theophr. de sensu §. 64 ff.). Wenn also Diogenes auch die Qualitäten als τρόποι des einen Urstoffes real auffasste, so konnte, ja musste er die einzelnen αἰσθητά, wie die Atomisten, durch die verschiedenen τρόποι der νόησις individuell verschieden d. h. νόμῳ appercipieren lassen[2]). Und dies, dass die sinnfälligen Dinge nicht durch ihre eigene Natur (τῇ ἰδίᾳ φύσει) verschieden sind, sagt ja Diogenes auch in dem erhaltenen Fragm. Simpl. 152, 3. Warum sollen wir also an der Wahrheit des Berichtes zweifeln οἱ μὲν ἄλλοι φύσει τὰ αἰσθητά, Λεύκιππος δὲ

---

[1]) Der Excerpt des Aëtius 397 b 9 bezieht sich im Weiteren selbstverständlich nur auf die Atomisten, wie das in diesen Excerpten öfter geschieht. Aber dass Diogenes durch ein Versehen gerade das Gegenteil der angeführten δόξα behauptet haben soll, ist durch die Natur des Excerptes ausgeschlossen, weil die ἄλλοι, welche an die φύσει αἰσθητὰ glauben, gar nicht namentlich aufgezählt sind. Wie soll also der Name des Diogenes hier hineingekommen sein?

[2]) Zu beachten ist Fr. 2 (Simpl. 152, 1 ὅσα φαίνεται ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ ἐόντα). Die durch die Verschiedenheit des denkenden und fühlenden Urstoffs bedingten Varietäten der Sinneswahrnehmung treten in dem Berichte des Theophrast de sensu § 46 ff. deutlich zu Tage.

Δημόκριτος καὶ Διογένης νόμῳ? Hat doch auch der gleichzeitige Archelaos, der eine ähnliche Stellung hat wie Diogenes, der sophistischen Zeitströmung Rechnung getragen, insofern er Recht und Unrecht für conventionell (νόμῳ) erklärt, eine Nachricht, die für verdächtig zu erklären kein genügender Anlass ist.

Demokrit.

Diels sucht in dem S. 247 angeführten Aufsatze die Apollodor'sche Chronologie des Demokrit als richtig nachzuweisen, insofern er etwa um 430 den Unterricht des Anaxagoras genossen und schwerlich vor 420 seine systematischen Hauptwerke verfasst habe. Die Stellen des Aristot. de partt. anim. I 1 Metaph. A 6. 987b1 und M. 4. 1078b17 geben über das Alter des Demokrit keinen Aufschluss. Gegen das letztere erklärt sich Natorp Rhein. Mus. XLII 375.

Hart, G. Zur Seelen- und Erkenntnislehre des Demokrit. Leipzig 1886. 32 S. 4°.

Die ausserordentlich schwierige Frage, wie sich Demokrit die Denkthätigkeit materialistisch gedacht habe, sucht der Verf. durch die Annahme zu lösen, dass ähnlich wie dem Menschen im Schlafe Traumbilder unabhängig von der Sinneswahrnehmung durch die Poren des Körpers zuströmen, so auch die Kenntnis der λόγῳ θεωρητά (Atome) durch eine Art Intuition vermittelst feiner Bilder gewonnen werden. Damit verknüpft der Verf. die φανταστικὴ ἐπιβολή Epikurs, die er als intuitive Erkenntnis auffasst.

Die Abhandlung, welcher Scharfsinn und Belesenheit nicht abzusprechen ist, der es aber an Schärfe und Uebersichtlichkeit fehlt, betont den hypothetischen Charakter ihres Hauptresultates. In der That passt diese Theorie besser zum modernen Spiritismus, als zur alten Atomistik. Die Hauptstelle, von der der Verf. ausgeht, Plut. Quaest. conv. VIII 10 ist zwar richtig erklärt, aber die Combination mit der φανταστικὴ ἐπιβολή ist aus doppeltem Grunde verfehlt. Einmal bezieht sie sich bei Epikur gewis nicht auf die Erkenntnis der λόγῳ θεωρητά, und dann ist gerade diese Lehre eine der wenigen Neuerungen des Epikur, da sie in dem aus dem

…och nicht vorkam
…Auch was der
…mokrit, den
…scheint mir
…sein. Doch
…z. B. S. 11f.
…rtzing in Berl.

…liest Fr. phys.
…τως⟩· ὡσαύτως δὲ

…Wiener Handschrift.
…281.
…1. 225, s. XV chart.
…r durch Gildemeister-
…syrischen Uebersetzung

Archelaos ... Archelaos, der ... Zeitgenoss... Ursache für ... verdächtig zu erkl...

Diels sucht ... sche Chronologie ... er etwa um 430 ... schwerlich vor ... habe. Die St... 987 b 1 und M... keinen Aufschluss ... Mus. XLII 37

Hart, G. ... 1886 ...

Die ... Denkthät... die An... Trans... Por... ...

...e Litteratur der ... und aristotelischen ...er Artikel: Sokrates ...ratischen Schulen.

...uer ... Berlin.

... der Besprechung eines Werkes ... Periode hinausgreift, aber doch ... auf sie bezieht:

... Darstellung der philosophischen ...rieen des Alterthums und der ...k des klassischen Alterthums ... Laupp. 1887. XII u. 493 S. 8.

... geben will, sind eigentlich ...ilosophischen Ethik im Alter... ...en in der Neuzeit. Indessen ..., beim Beginn seines zweiten ... zu schlagen; und andererseits ... 1–115 eine gemeinschaftliche ... Weise der philosophischen Ethik ... wir an diesem Ort nicht ... unterlassen wollen der ... sich mit dieser Wissen... ... mit dem Umstande ... vorgegangen ist. ... der ethischen

Theorieen beschränkten, sondern die Zuhörer zugleich auch über ihren Werth oder Unwerth orientiren wollten: diesen Kritiken dient die systematische Einleitung zur Grundlage. Die Spuren jener Herkunft erkennt man in unserer Schrift auch an der bequemen Behandlung ihres Gegenstandes, dem durchgängigen Anschluss an die eigenen Worte der Philosophen, der reichlichen Mittheilung von Apophthegmen, Anekdoten und andern der Anschaulichkeit dienenden Zügen, und an der ausdrücklichen Erläuterung mancher Dinge, die einer solchen eben nur für Anfänger oder für Leser aus weiteren Kreisen bedurften. Indessen versteht es sich bei einem Gelehrten, wie Köstlin, von selbst, dass ein Werk von ihm, auch wenn es nicht blos auf Fachgelehrte berechnet ist, doch auch ihnen manches Neue, und durchweg die Ergebnisse einer gründlichen und selbstständigen Quellenforschung bieten wird.

Nach der systematischen Grundlegung wendet sich K., um die Geschichte der Ethik im klassischen Alterthum von der historischen Seite her zu begründen, zunächst S. 120—145 zu einer allgemeinen Erörterung über „das sittliche Princip des Griechenthums“, welches unter Benutzung von L. Schmidt's bekanntem grundlegendem Werke, nach seinen Vorzügen wie seinen Schwächen eingehend geschildert wird. Er berichtet sodann S. 145—159 über die Sittensprüche und Lebensregeln, welche sich bei Hesiod, Theognis und Solon finden, oder einem von den sieben Weisen beigelegt werden, um nach dieser Vorbereitung S. 159—248 „die praktische Philosophie vor Sokrates“ zu besprechen. Im Besondern behandelt er in diesem Abschnitt zuerst Pythagoras und seine Schule (161—179); nach einer Uebersicht über den theoretischen Theil ihrer Lehre wird ihre Ethik hauptsächlich nach den von Diogenes überlieferten Pythagoreersprüchen dargestellt (deren Ursprünglichkeit aber doch im einzelnen nur theilweise sicher gestellt ist). Dass die Pythagoreer auf allgemeine sittliche Grundbegriffe nur wenig ausgegangen seien, erkennt auch K. an; die Vorschrift, ἴδιον μηδὲν ἡγεῖσθαι (D. VIII, 23) wird wohl nicht mit dem Satze, dass der Mensch Eigenthum der Gottheit sei, sondern (wie in der Apostelgeschichte 4, 32) mit dem κοινὰ τὰ φίλων zu combiniren sein; das Fragment des angeblichen Diotogenes b. Stob. Floril.

48, 61 beweist seine neupythagoreische Herkunft ausser allem andern schon durch die Erinnerung an Arist. Polit. II, 2. 1261a22; dass die Behauptungen des Isokrates über Pythagoras' ägyptische Reise auf geschichtlicher Ueberlieferung beruhen, macht mir auch K. 178 nicht wahrscheinlich. Eher könnte ich mich mit K.'s an Hegel anknüpfenden Bemerkungen über die pythagoreische Echemythie (S. 176) befreunden; wäre nur diese Einrichtung nicht erst durch Schriftsteller aus der Zeit des Neupythagoreismus bezeugt, und nicht in allen Berichten mit offenbar ungeschichtlichen Zügen ausgeschmückt. — Nachdem K. weiter S. 179—189 mitgetheilt hat, was uns von Heraklit, und S. 189—196, was uns von Xenophanes, Parmenides, Empedokles und Anaxagoras Ethisches überliefert ist, handelt er S. 196—217 eingehend von Demokrit, und er gibt auf Grund der zahlreichen Aussprüche dieses Philosophen, die uns mitgetheilt werden, ein ansprechendes Bild seiner ethischen Lebensansicht, in der er die edelste Gestalt des individualistischen Eudämonismus erkennt; dass alles Einzelne bei Demokrit genau in demselben Zusammenhang stand, in den er es einreiht, ist wohl nicht seine Meinung. Noch ausführlicher werden S. 217—248 die Sophisten und die mit ihnen verwandten Zeitrichtungen besprochen. Vf. unterscheidet mit Recht den moralischen Standpunkt der älteren und der jüngeren Sophisten; Grote's Versuch, auch die letzteren von den Vorwürfen, die Plato gegen sie erhebt, freizusprechen, wird unter Berufung auf Thucydides' Schilderung der damaligen sittlichen Zustände zurückgewiesen. Zu S. 243 und zugleich zu meiner Phil. d. Gr. I, 1007, 1 möchte ich bemerken, dass die hier angeführten Worte des angeblichen Plutarch De nobilitate (in Wahrheit eines Fälschers aus dem 15. oder 16. Jahrh.) aus Aristoteles Fr. 82 (91) b. Stob. Floril. 86, 24 entlehnt sind.

Von der zweiten, bis auf Aristoteles reichenden Periode der alten Philosophie behandelt unser Band, nach einer allgemeinen Charakteristik derselben (248ff.), zuerst S. 254—305 Sokrates. K.'s Auffassung dieses Philosophen, welche durch reichliche Mittheilungen aus den Quellen gestützt wird, stimmt zu meiner Befriedigung mit der meinigen in den meisten und wesentlichsten

Zügen überein. Krohn's Verwerfung des grösseren Theils der xenophontischen Memorabilien wird abgelehnt, die neuerdings wieder aufgetretene Vermuthung, dass Sokr. die Schule der Physiker durchlaufen habe, S. 256 auf ein sehr bescheidenes (m. E. allerdings immer noch über das Erweisliche hinausgehendes) Mass beschränkt. Wenn Sokrates wegen seiner eudämonistischen Begründung der Ethik getadelt worden ist, bemerkt K. (302f.) dagegen: es sei in jener Zeit ein Verdienst gewesen, die Tugend als das glücklich machende aufzuweisen; Sokr. habe sie aber auch nicht blos eudämonistisch begründet, sondern sie auch vom Standpunkt der Menschenehre und Manneswürde aus empfohlen. Das letztere ist unbestreitbar; aber wie diese von der Schönheit und Würde der Tugend ausgehende, der althellenischen Anschauung entsprechende Begründung derselben mit dem Satze zu vereinigen ist, dass das Schöne und Gute nur um seiner Brauchbarkeit willen schön und gut sei, hat Sokrates nicht untersucht. — Unter den sokratischen Schulen wird zuerst, S. 305—339, die des Aristippus besprochen. Da K. jedoch der (schon oben, S. 172ff., berührten) Ansicht ist, dass die systematische Gestalt der cyrenaischen Lehre noch nicht von dem älteren Aristippus herrühre, wird dieser und seine Lebensansicht mehr nur nach den zahlreichen über ihn und von ihm erhaltenen aphoristischen Aussprüchen und Anekdoten geschildert. Im übrigen stimmt die Darstellung der älteren cyrenaischen Lehre wie die der jüngeren Cyrenaiker (Theodorus, Hegesias, Anniceris, nebenbei auch Eudoxus) mit der herrschenden Auffassung überein. Was K. S. 324 aus Eus. praep. ev. XIV, 18 anführt, wird hier nicht dem älteren, sondern dem jüngeren Aristippus beigelegt. — In seiner Schilderung der Cyniker (339—362) unterscheidet K. etwas schärfer, als dies sonst üblich ist, zwischen Antisthenes und seiner Schule; Antisthenes' erkenntnisstheoretische, logische und metaphysische Ansichten und die hierauf bezüglichen Fragen zu erörtern, gab ihm sein Thema keinen Anlass. — Unter den Megarikern (362—366) ist Stilpo der einzige, von dessen ethischen Grundsätzen wir näheres wissen, und dieses stammt allem nach mehr aus der cynischen als der megarischen Schule; auf die älteren Megariker wird Plato Phileb. 43ff. u. a. (Rep. VI, 505B) wohl

mit Recht bezogen, dagegen scheint Arist. Eth. N. II, 2. 1104b24 eher die Cyniker im Auge zu haben.

Indem ich des Vf. Darstellung der platonischen Ethik dem nächsten Artikel vorbehalte, wende ich mich zu den übrigen in den Bereich des gegenwärtigen fallenden Schriften. Es sind deren aber nur wenige zu verzeichnen.

1. Sokrates.

Mit einem vielbesprochenen fabelhaften Zug aus seinem Leben beschäftigt sich

R. Zimmermann De nothorum Athenis condicione. Mederici 1886. 53 S. 8°.

Er widerlegt nämlich S. 10—27 dieser Dissertation Buermann's Behauptung, dass die attische Gesetzgebung einen „legitimen Concubinat" gestattet habe, und dass die eine der beiden Frauen, welche Aristoxenus und seine Nachtreter Sokrates beilegen, eine solche legitime Concubine gewesen sei, mit durchaus überzeugenden Gründen.

Auf die Anklage gegen Sokr. bezieht sich

R. Hirzel Polykrates' Anklage und Lysias' Vertheidigung des Sokrates. Rhein. Museum f. Philol. N. F. Bd. XLII (1887) S. 239—250.

H. weist in dieser schönen Abhandlung nach, dass in Libanius' Apologie des Sokrates, wie schon Dindorf vermuthet hatte, wesentliche Particen aus Polykrates', um 393 v. Chr. verfasster, Klagrede gegen Sokrates und aus Lysias' Gegenschrift übergegangen sind, und dass jene Klagrede von ihrem Verfasser dem Anytus in den Mund gelegt war. Ob auch der platonische Meno, wie H. scharfsinnig vermuthet, in seiner Anytusepisode 90Aff. die Schrift des Polykrates berücksichtigt, ist mir zweifelhaft. Denn da Anytus' Charakter und Denkweise in Athen während der nächsten Jahre nach Sokrates' Tod doch wohl allgemein bekannt war, und da Polykrates überdiess das, was Anytus wirklich gesagt hatte, in seine Rede aufgenommen haben kann, reichen die von H. 49f. aufgezeigten Parallelen m. E. nicht aus, um eine Benützung seiner Rede durch Plato darzuthun.

... Verfahren des Sokrates knüpft
...schichte des Induktionsbegriffs. Zeitschr. f.
...logie XVII. 52—61 (1887)

...elche sich dann aber hauptsächlich der aristo-
... der Induktion und dem zuwenden, was Dio-
... aus einem uns unbekannten jüngeren Platoniker
...Behauptung (S. 54), dass die Begriffsbestimmung
λόγοι, welche Aristoteles (Metaph. XIII, 4. 1078
...beilegt, „zwei ganz verschiedene Entdeckungen"
... nicht zustimmen, denn die sokratische Begriffs-
...besteht eben darin, dass die auf induktivem Weg
...Bestimmungen, von denen jede eine gemeinsame
...gewisser Dinge ausdrückt, zur vollständigen Beschrei-
...sens dieser Dinge zusammengefasst werden.

... Schule des Sokrates. Von den zwei auf sie be-
...Abhandlungen, die mir vorliegen, bespricht die erste:

...Alkibiades, Sokrates, Isokrates. Rhein. Mus. f. Philol.
...F. Bd. XCI, 13—17 (1886)

...bekannte Stelle in Isokrates, Busiris 5, welche bestreitet,
...biades der Schüler des Sokrates gewesen sei. Ph. zeigt,
... Leugnung einer sonst allgemein angenommenen That-
...mit der Bewunderung für Alcibiades zusammenhängt, welche
... sein Leben lang festhielt. Den Werth eines geschicht-
... Zeugnisses scheint er ihr, und mit Recht, nicht beizulegen.
Wichtiger ist

...MIHL Der Idealstaat des Antisthenes und die Dialoge Archelaos, Kyros und Herakles. Jahrbücher f. class. Philol. 1887 H. 3. 4, S. 207—214.

Die hier geführte sorgfältige Untersuchung über die Schriften ... **Antisthenes** liefert das Ergebniss, welches sich auch mir em-...fiehlt, dass die Schriften, die nach Diogenes VI, 18 im 10ten ...ande der Werke des Antisthenes standen, anzuzweifeln seien, ...ass von den mehreren diesem Sokratiker beigelegten „Kyros" ...nd „Herakles" nur je einer, der grössere, ächt sei, und dass ...benso der „Archelaos" ihm nicht angehöre. Auf Grund dieser

Untersuchung entlastet S. (211 f.) den Stifter der cynischen Schule, wie ich glaube mit Recht, von den Schmähungen gegen Alcibiades, welche Athen. V, 220c aus einem der beiden Kyros anführt; er bestreitet ferner, dass Antisthenes in der Ausführung seines Staatsideals bereits zur Aufhebung der Ehe fortgegangen sei, und macht hiefür auch Arist. Polit. II, 7. 1266a30 geltend; er zeigt endlich, dass man das, was Dio Chrys. in seiner 13. Rede aus dem Archelaos entlehnt hat, nicht mit Dümmler Antisthenes zuschreiben dürfe.

VIII.

Jahresbericht über die neuere Philosophie bis auf Kant. 1886.

Von

Benno Erdmann in Breslau[1]).

Zweite Hälfte.

Michelangelo.

KAISER, VICTOR. Der Platonismus Michelangelos. II. Der Prophet Jonas. III. Die Mediceer. (Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft 1886. Bd. XVI. 138—187 u. 209—249).

Der Versuch Victor Kaiser's die grossartigen Schöpfungen Michelangelos als hervorgegangen aus philosophischen Ueberzeugungen und speziell aus der Platonischen Lehre zu erklären, muss als gänzlich verfehltes Unternehmen bezeichnet werden. Der Verfasser bekümmert sich viel zu wenig um die historischen Bedingungen und die kunstgeschichtlichen Voraussetzungen, unter denen auch so geniale Werke wie die Michelangelo's entstehen. Wenn z. B. die Einführung der „Delphica" in die Reihe der Sibyllen als Hauptbeweis für Platonische Anregung hervorgehoben wird, so ist dabei ausser Acht gelassen, dass die Sibylla Delphica schon früher zu dem üblichen Kreis der Sibyllen und Propheten gehört: ich erwähne nur die Kupferstichfolge eines florentinischen Meisters (Bartsch,

---

[1]) Der Bericht über die Arbeit Victor Kaiser's ist von A. Schmarsow, derjenige über das Werk Fr. Grung's von J. Freudenthal verfasst; die Besprechung des Werkes von Zeller „Friedrich der Grosse als Philosoph" sowie der einschlägigen Abschnitte in der Schrift Koser's über Friedrich den Grossen ist von A. Riehl. B. E.

Peintre-graveur XIII No. 25—36), die Malereien des Pinturicchio in S. M. del Popolo zu Rom (c. 1505), und gar im Vatikan selbst im Schlafgemach Alexander's VI., gegenüber der Capp. Sistina im Appartamento Borgia (c. 1495). Wenn die Erklärung der Mediceergräber in S. Lorenzo zu Florenz unternommen wird, so darf doch nicht unbeachtet bleiben, dass die gegenwärtige Aufstellung nur ein Compromiss ist. Für die Erfindung, aus Michelangelos, vom Geist des Platonismus bestimmter, Phantasie heraus, käme doch nur der ursprüngliche Plan, nämlich ein einheitlicher Aufbau in der Mitte der Kapelle, statt der beiden Wanddekorationen in Frage; also der gegenwärtige Tatbestand ist keine zulässige Grundlage für das Beweisverfahren, das der Verfasser einschlägt. Ausserdem werden Annahmen in den Nachweis eingeführt, die entweder augenscheinlich falsch sind oder doch, da sie bisher keineswegs als ausgemacht gelten, erst einer kritischen Feststellung bedurft hätten. So soll die sitzende Figur des Medicäers droben in der Wandnische herunterschauen auf eine der unten am Sockel des Monuments ausgestreckten Gestalten, und zwar die eine bestimmt anblicken und von der andern wegsehen. Eine solche malerische Beziehung existiert aber nicht und würde ausserdem Michelangelo's Kunst widersprechen. Ebenso wird in der Sixtinischen Kapelle angenommen, die Propheten und Sibyllen schauten die Schöpfungsbilder über ihren Häuptern an, und speziell Jonas betrachte eine gewisse Reihenfolge, die er mit seinen Augen absehen könne. Er soll sogar Jehovah, der ordnend durch das Chaos führt, mit der philosophischen Frage behelligen „Warum stirbt, was da lebt?" — Nun, das Alles sind nur Vorbedingungen für den Beweis eines Zusammenhanges zwischen dem Platostudium Michelangelo's und seinen künstlerischen Schöpfungen. Diesem Versuche selbst aber muss auf das Entschiedenste widersprochen werden, wie allen ähnlichen, auf ganz unkünstlerischen Voraussetzungen beruhenden Einfällen der Stubengelehrsamkeit. Kunstwerke so echter und hoher Art gehen nicht aus dem Bedürfniss hervor philosophische Lehrmeinungen in plastische Gestalten hineinzugeheimnissen. Ebenso wenig also, wie das Bemühen Trendelenburg's und andrer, aus Raphael's Schule von Athen eine Geschichte der griechischen Philo-

sophie herauszulesen, die Kunstbetrachtung als solche gefördert oder das Verständniss Raphael's vertieft hat, ebenso wenig werden wir uns hier veranlasst fühlen, statt den Lorbeer des Genius den Doctorhut der philosophischen Fakultät auf die Stirn Michelangelos zu drücken. Er kam sicher nicht in die Verlegenheit seine gewaltigen „Formgedanken" aus Platonischen „Gedankenformen" herauszusaugen, und wir brauchen wol nicht ernsthaft nachzuprüfen, wie weit er überhaupt zu diesem Studium Platon's im Stande war. Jedenfalls hält sich Kaiser viel zu eng an die Schriften Platon's selbst, so wie sie uns zur Verfügung stehen, d. h. an die reine Lehre, statt an die mannichfaltige Verquickung, wie sie die Renaissancezeit darbietet. Er nennt freilich häufiger Pico della Mirandola, aber die Werke des Marsilio Ficino wären für Citate vielleicht richtiger zu verwenden gewesen als der griechische Originaltext. Nun, gestehen wir ohnehin, für uns ist durch diese Abhandlungen Kaiser's nichts weiter dargetan, als dass im Kopfe des Verfassers die Gestalten Michelangelo's eine starke Association mit den Vorstellungen des Platonismus eingegangen, und dass er rückschliessend nun wirklich glaubte, diese Verbindung sei auch ausserhalb seines Kopfes so vorhanden. Sollte mit der Zeit, wenn diese seltsamen Conglomerate sich lockern, ihm nicht selbst beifallen, wie geschraubt seine Deductionen, wie gewaltsam seine Deuteleien und wie sophistisch dies ganze Hirngespinnst?

Comenius.

Kvacsala, Joh. Ueber J. A. Comenius' Philosophie, insbesondere Physik. I. D. 43 S. Leipzig.

Wir sind geneigt, über der principiellen Bedeutung der grossen mechanischen und astronomischen Arbeiten in den ersten Jahrzehnten des siebzehnten Jahrhunderts die Tatsache aus den Augen zu verlieren, dass der seltsam gemischte, trübe Strom der Italienischen Naturphilosophie zusammen mit dem breiten Wasser der katholischen Nach- und der protestantischen Neuscholastik die Masse der philosophierenden Geister damals noch erfüllte. Blieb doch Bacon, der geistreiche Essayist, trotz all' seiner Lobpreisungen der Induktion stets von jenen Meinungen durchdrungen, Hobbes

noch in vielen Punkten davon berührt, und musste doch selbst Descartes, wie seine ersten Aufzeichnungen beweisen, sich erst mühsam aus ihnen loslösen. Dass Comenius, der sich zugleich auf Campanella, Alstedius und Bacon beruft, jenen Ausläufern der Renaissance zugehört, war aus eigenen Aeusserungen des Pädagogen und Philosophen bekannt. Eine sorgsame, quellenmässig gestützte, von guter methodischer Schulung, selbständigem Urteil und massvoller Wertschätzung zeugende Darstellung der philosophischen Gedanken des Comenius, insbesondere der naturphilosophischen Spekulationen desselben, liefert erst die vorliegende Abhandlung. Sie füllt eine an ihrem Ort empfindliche Lücke aus. Dass die historischen Beziehungen der einzelnen Lehren nicht spezieller verfolgt sind, darf bei den mangelhaften Vorarbeiten über die Naturphilosophie jener Zeit sowie auch über Männer wie Alstedius dem Verfasser nicht hoch angerechnet werden. Es ist kaum zu erwarten, dass die in Aussicht gestellte Neuveröffentlichung der *Janua rerum reserata*, die erst 1681, nach Comenius' Tode erschien, und bis vor kurzem nicht wieder aufgefunden war, das Bild dieser Lehren wesentlich verändern wird. Kvacsala hat sie nur flüchtig einsehen können.

Hobbes.

Göhne, Bernh. Ueber Hobbes' naturwissenschaftliche Ansichten und ihren Zusammenhang mit der Naturphilosophie seiner Zeit. I. D. 79 S. Leipzig. Teubner.

In dem einleitenden Abschnitt über Hobbes' Logik ist es dem Verfasser nicht gelungen, dem allerdings spröden Gegenstande eine Form zu geben, welche die ebenso interessanten wie eigentümlichen Lehren des Philosophen klar erkennbar machte. Hier bleibt noch immer eine dankbare Aufgabe für eine historische Monographie. Die naturwissenschaftlichen und mathematischen Lehren des Philosophen entwickelt G. nach dem Hobbesischen Schema nicht ohne Wiederholungen und unter mehrfacher Zerstreuung von sachlich Zusammengehörigem, auch nicht so, dass die principiellen Bestimmungen sich als solche scharf von den nebensächlicheren Ausführungen abheben. Mit grossem Fleisse jedoch sind die viel-

fachen geometrischen, mechanischen, physikalischen, astronomischen und physiologischen Lehren, die Hobbes teils principiell entwickelt, teils specieller ausführt, teils auch nur streift, vom Verf. zu einem Bilde vereinigt. Wir sehen so Hobbes überall, nirgends allerdings durch bedeutsame Fortbildungen, an den mathematisch-naturwissenschaftlichen Forschungen seiner Zeit teilnehmen.

Bei dem grossen Umfange des Gebiets verdient Anerkennung, was der Verf. zur historischen Charakteristik der Lehren zusammenzutragen sich bemüht hat, wennschon er sich vielfach auf sekundäre, zum Teil unsichere Quellen verlässt, auch mehrfach einer unkritischen Neigung folgt, aus der früheren wie aus der Folgezeit unbestimmte Analogien herbeizuziehen.

Locke.

Rüter, H. Locke's „Versuch über den menschlichen Verstand" auf seine Originalität und Neuheit hin untersucht. Programm des Königlichen Domgymnasiums zu Halberstadt. 4°. S. 1—15.

Der V. ist gewiss im Recht, die Selbständigkeit Locke's im Verhältnis zu Lord Bacon hervorzuheben. Es ist auch nicht überflüssig, dies gegenüber der entgegengesetzten Meinung, die gelegentlich dialektisch beredte, aber historisch recht unorientierte Verteidigung gefunden hat, spezieller nachzuweisen. Auf dem Wege jedoch, den der V. hier einschlägt, durch blosse Nebeneinanderstellung der tausendfach reproducierten Lehren beider Philosophen, lässt sich kein wissenschaftliches Ergebnis erreichen.

Leibniz.

1. Mayer, Gottl. Der Optimismus des Leibnitz. I. D. 20 S. Erlangen.

Eine Zusammenstellung von metaphysischen Ausführungen Leibniz', welche 1) die Harmonie der Welt als Natur, 2) die prästabilierte Harmonie derselben als Schöpfung, 3) eben jene Harmonie als geschaffene Natur erscheinen lassen.

2. Gerhardt, C. J. Bericht über die weitere Untersuchung der Leibnizischen Manuscripte in der Königlichen Bibliothek zu Hannover. (Sitzungsber. der Preuss. Akad. Erster Halbband. S. 21–31.)

Mitteilung über den Inhalt, den Band III der Gerhardtschen Ausgabe von Leibniz' Werken haben wird, sowie eines Ineditum von Leibniz: dasselbe — man könnte es nach seinen beiden Hauptteilen als *tractatus de Deo et homine* bezeichnen — bietet eine kurze, streng gegliederte Zusammenfassung der Religionsphilosophie Leibnizens, welche überall seinen metaphysischen Annahmen entspricht, ohne irgendwo die Monadologie ausdrücklich vorauszusetzen. Es ist, wie die Einleitung (ohne Bezugnahme auf die Theodicee) erklärt, gegen Bayle's Bedenken gerichtet. Der erste Teil (*de Deo*) erörtert die Begriffe der *magnitudo (primordialitas, omnipotentia, omniscientia)* und der *bonitas Dei (voluntas Dei antecedens* und *consequens*, Arten des *malum)*, sowie als Folgebegriff aus beiden die *iustitia*, bei der die Mission Christi ihre Stelle findet. Der zweite Teil *(de homine)* handelt von der *natura hominis* und der *gratia*. Im ersten Abschnitt werden die Einheit von Seele und Körper, die Schöpfung der Seele, der Fall Adams, und die *reliquiae imaginis divinae*, das *lumen intellectus* und die Freiheit des Willens skizzirt; im zweiten die Arten der Gnade auseinandergesetzt. Den Schwerpunkt des Ganzen bildet die Erörterung der Uebel. Die Abhandlung Leibniz', gleichsam eine Theodicee für die Kundigen, bildet eine neue wertvolle Quelle für die Erkenntnis seiner Religionslehre, deren Beziehung zu den verwandten Erörterungen des Philosophen untersucht zu werden verdient.

Mandeville.

Goldbach, Paul. Bernard de Mandeville's Bienenfabel. I. D. 72 S. Halle.

Sorgsam bestimmte Daten über die verschiedenen Ausgaben von M.'s Bienenfabel, deren Bibliographie arg verwirrt ist, von dem anscheinend verlorenen ersten *Six-Penny Pamphlet* „*The Grumbling Hive or, Knaves turn'd Honest*" 1706 an, sowie der (18) [illegible] schliessen die Abhandlun

Zu dem Anhang II ist die Univ.-Bibl. von Breslau als Besitzerin sowol der französ. Uebersetzung von 1740, als der (10ten?) englischen Ausgabe von 1772 nachzutragen. Es folgt der Text der Fabel (433 v.) nach der Ausgabe letzter Hand mit den Varianten der vorhergehenden fünf Auflagen seit 1714. Die mir vorliegende Ausgabe von 1772 ist danach sehr korrekt gedruckt; sie zeigt nur Varianten der Interpunktion und Orthographie. Die speciellen Angaben über die politischen, socialen, religiösen, sittlichen und Sittenverhältnisse Englands um 1706, welche im nächsten Abschnitt dem Nachweise dienen, dass die Fabel zunächst, unbeschadet ihres allgemeineren Sinns, eine Satire auf die zeitgenössischen englischen Zustände enthält, sind allerdings nur zum Teil aus den ersten Quellen geschöpft. Der Vf. gibt jedoch ein Kulturgemälde, das, soweit Ref. hier urteilen kann, auf gründlichen Studien beruht, und jedenfalls mit erfreulichem Takt dem Zwecke angepasst ist, die Satire M.'s zu illustrieren. Die sich anschliessende kürzere Charakteristik des allgemeinen Sinns der Satire (S. 55—68) geht auf die principiellen Grundgedanken der Fabel und die erläuternden Abhandlungen und Dialoge M.'s nicht tiefer ein.

Chr. Wolff.

Frank, G. Wolff Chr., und die Wolff'sche Theologenschule (Realencykl. f. prot. Theologie und Kirche. Bd. 17, S. 275—286).

Eine dankenswerte Zusammenfassung des Einflusses von Wolff's Lehre auf die Theologie. Manches allerdings, was Berücksichtigung verdient hätte, fehlt. So hätten neben manchen Unbedeutenderen Fr. A. Schultz in Königsberg, Töllner in Frankfurt a. O., auch wol S. Semler in Halle genannt werden sollen; Crusius ferner, ohne dessen Einfluss Darjes seine spätere Stellung gegen Wolff nicht gewonnen hätte, durfte nicht fehlen, wenn Anlass war, den letztern zu erwähnen. Unberücksichtigt geblieben sind die mehrfachen Beiträge und Berichtigungen zu unserm Wissen über die pietistischen Streitigkeiten, die Kramer's letzte Schrift über Francke geboten hat. Eine Charakteristik der Rückwirkungen, welche diese Streitigkeiten auf die Zersetzung der Wolffischen Schule ausgeübt haben,

hat Fr. leider nicht versucht. Im Einzelnen bleibt Verschiedenes der Korrektur bedürftig.

Zur Philosophie der Aufklärung in Deutschland.

Becker, B. Zinzendorf im Verhältnis zu Philosophie und Kirchentum seiner Zeit. Geschichtliche Studien, VIII u. 580 S. Leipzig, Hinrichs.

Die sorgfältige, trotz einer gleichsam stillen apologetischen Tendenz feines historisches Verständnis offenbarende Schrift berührt das Gebiet der Philosophie hauptsächlich im zweiten Buch: „Zinzendorf im Verhältnis zur philosophischen Aufklärung" (37—100). Z. ist von der Aufklärung nicht lediglich als Gegner abhängig. Er zählt sich zu den „praktischen Philosophen", nämlich denen, „die sich *in vita communi* ohne Vorurteile zu denken... angelegen sein lassen, nach der Natur der Sache und mit der Absicht, ihren übrigen Mitkreaturen, wo nicht nützlich, doch so wenig als möglich beschwerlich zu sein" (47). „Das Organ derselben ist der *bon sens*, den Gott allen Menschen gegeben" (45). Er erkennt mit Thomasius an: den Artikel der Toleranz „recht fest zu setzen ist sehr nöthig, weil er bei dem Ebenbilde Gottes, das die Obrigkeit an sich tragen soll, ein unentbehrliches Stück ist" (50f.; 99). Sein „Deutscher Sokrates" (1726) schon lehrt: das Wesen des Christentums besteht nicht darin, „dass man fromm sei, sondern dass man glückselig sei" (61; 52, 85). Dem religiösen Rationalismus der Aufklärung widerstreitet er allerdings principiell. Er macht zwar gelegentlich das Zugeständnis „bis *ad essentiam* und *existentiam Dei* lange die Vernunft" (60); sonst jedoch ist es seine ständige Ueberzeugung: selig wird man nur durch das Fühlen der lebendigen Kraft Christi; die Religion überhaupt ist Sache der Empfindung, des Herzens allein (55, 65f., 77f.). Die Philosophie hat deshalb „mit der Theologie nichts zu tun" (87). Eine Philosophie über die göttlichen Dinge wird zur „Afterphilosophie" (44), wie die „leere Strohdrescherei" Spinoza's (38) oder die „sogenannte gereinigte Philosophie mit ihren zureichenden Gründen" (88); sie führt zum Deismus (40, 99), der Christus nicht kennt, das Wesen der Religion in die Moral verlegt, uns

also „just so weit bringt, als Plato und Epiktet und Antoninus gewesen“ (96). Aber diese Philosophie „deklarirt sich alle 50 Jahre selber zur Narrheit“ (88). Die christlichen „Grundwahrheiten“ dagegen, der „Fels“ des Bekenntnisses von Jesu, sind immer dieselben (72, 62, 88). Die Theologie ist deshalb eine notwendige Ergänzung der Philosophie; sie bereitet nicht bloss das jenseitige Wol, auch die „Seligkeit in der Zeit“ (85).

Diese Gedanken Z.'s sind nicht neu, in ihrem Kern überdies, den Bestimmungen der Vernunft wie des Gemüts, durchaus verworren, übrigens auch nicht so systematisch verknüpft, als sie in Becker's reich und scharf gegliederter, manchmal minutiöser Darstellung erscheinen. Sie bieten jedoch in der sehr dankenswerten Zusammenfassung Becker's an ihrem Ort wertvolle Züge für die historische Erfassung der deutschen Aufklärung, der die Einwirkungen des Pietismus, Z.'s, Dippels und ihrer Geistesverwandten ein ganz anderes Kolorit geben, als die englische und die französische Aufklärung besitzt.

Ueber den kirchengeschichtlichen Inhalt der Arbeit vgl. die Recension von Ritschl in der Theol. Literaturzeit. von Harnack u. Schürer 86, 326—329.

1) Zeller, Eduard. Friedrich der Grosse als Philosoph. Berlin. Weidmannsche Buchhandlung, VI u. 298 S.

2) Koser, Reinhold. Friedrich der Grosse als Kronprinz. Stuttgart. Verlag der J. G. Cotta'schen Buchhandlung. 267 S.

Bis zum Erscheinen der Schrift Zeller's fehlte es in unserer Litteratur an einer eingehenden Darstellung der Philosophie Friedrich des Grossen und die einzige nennenswerthe Monographie über dieselbe, das Werk eines französischen Gelehrten, Rigollot, hat nach dem Urtheile Zeller's den Gegenstand nicht so völlig erschöpft, um eine neue Untersuchung desselben überflüssig zu machen. Es war demnach eine dankbare und anziehende Aufgabe, die sich der Verfasser stellte und mit Meisterschaft löste.

Die Schrift Zellers erschien zum Säcularerinnerungstag des grossen Königs; das Gedächtniss desselben konnte auch von wissenschaftlicher Seite auf geeignetere Weise kaum gefeiert werden, als

es durch dieses Werk geschah. Weil für Friedrich selbst die Philosophie im Mittelpunkte seines Bewusstseins stand, so lassen sich von seinen philosophischen Grundansichten aus alle Seiten seiner geistigen Persönlichkeit erkennen und in ihrem inneren Zusammenhange zum Verständniss bringen. Friedrich, der als König sich selbst den Philosophen von Sanssouci genannt hat und in Mark Aurel sein Vorbild erblickte, ist der Philosophie sein Leben lang treu geblieben. Sie lehrte ihn, wie er sagt, seine leidenschaftlichen Erregungen beherrschen; sie verlieh ihm jene Festigkeit der Seele den Leiden und Geschicken gegenüber, die wir an ihm bewundern, und in verzweifelter Lage war sie sein Trost. Ihr verdankte er auch seine weitherzige Toleranz in religiösen Dingen. Eine Darstellung der Philosophie Friedrich des Grossen kann von dieser praktischen Bewährung seiner philosophischen Grundsätze nicht absehen. Sie muss der Bethätigung der philosophischen Gesinnung des Königs in den Massnahmen seiner Regierung, in seiner Politik und insbesondere in der Regelung des Erziehungs- und Unterrichtswesens ebenso nachgehen wie der Entwickelung seiner Gedanken über die Hauptfragen der Philosophie, seiner Ansichten über das sittliche Leben, das Staatsleben und die Religion.

Doch kann auf diese Seite der Zeller'schen Darstellung hier nur hingewiesen werden, obgleich erst sie das Bild des königlichen Philosophen vervollständigt. Wichtiger für uns ist der historische Teil der Schrift, der Friedrich's Verhältniss zu gleichzeitigen und früheren Philosophen erörtert und damit seine Stellung in der Geschichte der Philosophie bestimmt. Wie es von dem Verfasser zu erwarten war, ist gerade dieser Teil seiner Schrift reich an neuen Ergebnissen und es darf behauptet werden, dass sich erst aus seiner Darstellung ein Urtheil über die philosophische Bedeutung Friedrichs gewinnen lässt. Man wusste zwar, dass es Friedrich nicht um ein vollständiges System der Philosophie zu thun war und dass seine Beschäftigung mit den Hauptfragen der theoretischen Philosophie das Gepräge des Eklekticismus trug; verkannte aber darüber die Selbständigkeit seines Geistes auf dem Gebiete der praktischen Philosophie und unterschätzte das Eigentümliche seiner auf das menschliche Leben bezüglichen Gedanken. Man übersah, dass selbst

seine spätere skeptische Haltung den metaphysischen Systemen gegenüber auf klaren und bestimmten Begriffen von den Grenzen des menschlichen Erkenntnissvermögens beruhte. Die Richtung Friedrichs auf die praktische Philosophie ist bei ihm, wie wir jetzt wissen, eine principielle und vollbewusste. Sie beherrscht seine Auffassung von der Aufgabe der Philosophie überhaupt, wie sie auch seinen philosophischen Entwickelungsgang bestimmt. Daher eignet er sich von der Metaphysik nur das an, was auf den Menschen und namentlich das sittliche Leben des Menschen Bezug hat. Die Philosophie, erklärt er, lehre uns unsere Pflicht thun, die Dinge im Grossen zu betrachten und nicht mehr aus ihnen zu machen, als sie verdienen. Sie befähige zur Folgerichtigkeit im Handeln, indem sie an Schärfe und Folgerichtigkeit im Denken gewöhne. Die Wissenschaften überhaupt sind nach ihm als die Mittel zu betrachten, die unsere Fähigkeit unsere Pflicht zu thun steigern. Er nennt die Moral den unentbehrlichsten Teil der Philosophie, weil sie zum Glück der Menschen am meisten beitrage. Ja, die wahre Philosophie ist ihm einfach die Festigkeit der Seele und die Klarheit des Geistes, die uns davor bewahre, dass wir in die Irrtümer der Masse verfallen. So sucht Friedrich den eigentlichen Wert und die Hauptaufgaben der Philosophie — und überhaupt der Wissenschaft — in der Einwirkung, die sie auf das Leben und Verhalten des Menschen ausübt. „Pflichterfüllung auf dem Grunde einer vernunftmässigen Ueberzeugung ist der leitende Gedanke seiner Lebensführung wie seiner Philosophie." — „Es ist nicht notwendig, dass ich lebe, ruft er aus, wohl aber dass ich meine Pflicht thue." Man wird an Kant's „Primat der praktischen Vernunft" gemahnt und es ist das Verdienst Zeller's, die Verwandtschaft beider Denker zuerst nachgewiesen zu haben.

Auch der philosophische Entwickelungsgang Friedrichs lässt sich von dem praktischen Grundzug seines Denkens aus am besten verstehen. Waren es auch zunächst religionsphilosophische Fragen, für die er Aufklärung im System Wolff's suchte, und wie viel auch zu der Anziehung, die dieses System eine Zeit lang auf seinen Geist ausübte, das persönliche Geschick des Urhebers desselben beigetragen haben mag —, was er am meisten an Wolff bewundert und

am längsten anerkannt hat, war doch die Klarheit des Denkens, die Deutlichkeit der Begriffe und die methodische Gründlichkeit der Beweisführung. Die nämliche methodische Sicherheit des „Räsonnements", die er bei Wolff gefunden zu haben glaubte, erwartet er überhaupt von der Wissenschaft und ohne sie ist nach seiner Ueberzeugung kein vernünftiges und folgerichtiges Handeln möglich. Am weitesten kommt nach ihm, wer am besten raisonnirt, und mit überaus anschaulichem Gleichniss nennt er den Satz des Widerspruches und des zureichenden Grundes die Arme und Beine seiner Vernunft. Ausser Wolff gewinnt besonders Bayle auf die logische Schulung seines Geistes Einfluss. Galt ihm jener als der Urheber der vollkommensten logischen Theorie, so betrachtet er diesen für das vollkommenste Vorbild der Praxis eines streng logischen Denkens. Er bezeichnet sich wohl selbst als einen Schüler Bayle's, und vortrefflich ist seine Bemerkung, dass Bayle ohne viel von Geometrie zu verstehen, sich doch durch einen geometrischen Geist auszeichne. — 1737 sehen wir Friedrich den Uebergang zu Voltaire's Urtheil über die Metaphysik vollziehen. Die Systeme der Philosophie sind ihm von nun an nur noch „geistreiche Romane der Denker" — ein Ausdruck, den er zuerst gebraucht hat. Es wird ihm immer gewisser, dass der Mensch nicht dazu gemacht sei, tiefere Untersuchungen über abstracte Materien anzustellen. Wie seine Bestimmung das Handeln sei — nicht die Contemplation, so reiche auch sein Erkenntnissvermögen nur für die Gegenstände aus, deren Kenntniss für sein praktisches Verhalten unentbehrlich sei. Diesen Standpunkt eines skeptischen Empirismus, worin ihm die Bekanntschaft mit der Philosophie Locke's bestärkte, hat Friedrich nicht wieder aufgegeben. Um das Vergebliche der metaphysischen Speculationen zu schildern, greift er wohl zu Bildern, die denjenigen auffallend ähnlich sind, deren sich später Kant bedient hat. So vergleicht er die Metaphysik mit einem uferlosen Meer voll Schiffbrüchiger, oder er spricht von einem mit Wind gefüllten Ball. „Unser Denken ist gewiss nicht im Stande, Wahrheiten zu entdecken, die uns die Natur verbergen wollte, aber es reicht aus, die Irrtümer und Ungereimtheiten zu bemerken, die man aus Unwissenheit an die Stelle dessen gesetzt hat, was wir

nicht wissen.“ Seine eigenen metaphysischen Gedanken betrachtet er in keinem anderen Lichte, auch sie galten ihm nur für mehr oder minder wahrscheinlich. Von seiner anfänglichen Begeisterung für die „einfachen Wesen“ von Leibniz und Wolff ist er vollständig zurückgekommen und nachdem er sich einmal von dem materiellen Ursprung der Bewusstseinsvorgänge überzeugt hat, gibt er auch den Glauben an die Unsterblichkeit für immer und ohne Wanken auf. — Ich muss mir versagen auf die Einzelheiten seiner theoretischen Anschauungen, auf die Art, wie er seinen Gottesbegriff mit seinem materialistischen Naturalismus zu verbinden suchte, auf sein Verhältniss zum Vorsehungsglauben, seine Stellung zur Frage der Willensfreiheit u. dgl. näher einzugehen. Zeller hat dies alles mit mustergiltiger Klarheit dargestellt.

Je mehr aber für Friedrich die Metaphysik an Sicherheit verlor, desto höhere Bedeutung gewann für ihn in der Ethik der Gedanke der Pflicht. „Dieser strenge Pflichtbegriff zeigt in Verbindung mit dem skeptisch gewendeten Empirismus den philosophischen Standpunkt des Königs trotz aller Unterschiede demjenigen Kant's verwandt.“ Friedrich, in der Weltanschauung ein Voltairianer, steht an diesem Punkte so hoch über dem gefeierten Dichter wie Kant's kategorischer Imperativ über der weichlichen Humanität der Aufklärungsperiode. In seinen Aeusserungen „spricht sich der Gedanke der sittlichen Verpflichtung mit einer Strenge und einem Nachdruck aus, zu dem Kant's kategorischer Imperativ in der Sache nichts hinzufügen konnte. Der Königsberger Philosoph hat in dieser Beziehung nur formulirt, was ihm in seinem Könige nicht nur als lebendige Thatsache, sondern auch als bewusster Grundsatz gegeben war.“

Nur scheinbar steht mit diesem strengen Pflichtbegriff die Begründung der Tugend auf Selbstliebe in Widerspruch. Denn was Friedrich unter Selbstliebe versteht, ist nicht Streben nach Lust, deren Begriff er zweideutig findet, sondern Streben nach vollkommener Einheit mit sich selber, nach Selbstzufriedenheit und jener inneren Freude, die nur interesseloses Handeln gewährt. Wenn der König ausser diesem Motiv vernunftgemässer Selbstliebe noch den Ehrgeiz, andere in der Pflichterfüllung zu übertreffen, und das

Streben nach Ruhm und Anerkennung durch andere als Beweggründe des Handelns zulässt, so ist er meiner Meinung nach vollkommen im Rechte, weil niemals eine Handlung aus einem einzigen Motive entspringt.

In dem Nachweis einer nahen Verwandschaft der moralphilosophischen Gedanken Friedrichs und Kants liegt die Bedeutung des Zeller'schen Buches für die Geschichte der Philosophie; der reiche Inhalt desselben, der uns das geistige Wesen des grossen Königs in allen Hauptzügen vergegenwärtigt, und die klare fesselnde Darstellung verleihen ihm noch eine allgemeinere Bedeutung. Die Schrift Zeller's hat nicht nur unsere philosophische Litteratur, sie hat unsere Nationallitteratur um ein schönes und werthvolles Werk bereichert.

Aus den Anmerkungen, die dem Buche beigegeben sind, kann sich der Leser selbst ein Urtheil über die treue Sorgfalt und Vollständigkeit der Darstellung bilden, zugleich aber gewinnt er auch eine Vorstellung von der Kunst, die erforderlich war, um aus einem so weit zerstreuten, in Gedichten und Briefen, Abhandlungen und Werken des Königs niedergelegten Material das zusammenhängende Bild zu gestalten, das in der Schrift selbst vorliegt. Nur einen Wunsch habe ich an den Verfasser zu richten. Es würde das Studium der Anmerkungen seines Buches wesentlich erleichtern, wenn er dieselben in einer zweiten Auflage der Schrift in ähnlicher Weise gliedern wollte, wie den Text.

Wer von der Lektüre der Zeller'schen Schrift kommt, wird gerne zu Koser's Biographie Friedrich des Grossen als Kronprinzen greifen. Ergänzt doch dieses anziehend geschriebene Buch das Bild des geistigen Wesens Friedrichs mit der Geschichte seiner persönlichen Entwickelung. Auf Grund der Quellen, die dem Verf. in seiner Eigenschaft als Mitarbeiter an den Friedericianischen Publikationen der Berliner Akademie besonders reichlich zufliessen mussten, erzählt derselbe Friedrichs Jugendgeschichte, den Conflict mit dem Vater, den Fluchtversuch, er zeigt uns den Kronprinzen in der Kammer und beim Regiment, im Verkehr mit seinen Freunden in Rheinsberg, er lehrt uns dessen politische Anschauungen kennen und schildert das spätere Verhältniss zum Vater bis

zum Tode des letzteren. Den Werth der Schrift in rein historischer Hinsicht zu beurtheilen wäre hier selbst dann nicht am Platze, wenn ich mir ein solches Urtheil zuschreiben dürfte. Dagegen soll auf diejenigen Stellen in Kürze eingegangen werden, an denen sich beide Darstellungen, die des Philosophen und die des Biographen berühren.

Wir erfahren von dem letzteren, dass das philosophische System, dem sich Friedrich zuerst anschloss, das Cartesianische war. Sein Lehrer Duhan scheint ihn in dasselbe eingeführt zu haben. Weitere Förderung verdankte Friedrich dem alten Bibliothekar La Croze in Berlin, in welchem er „ein wahres Magazin der Wissenschaften“ entdeckte. Wolff's Metaphysik übte anfangs keinen Reiz auf ihn aus, es bedurfte einiger Zeit bis er die philosophische Wissenschaft auch nach ihrer formalen Seite schätzen lernte. Wie gründlich er sich aber bald auf die metaphysische Speculation einliess, beweist sein brieflicher Verkehr mit Voltaire in dieser Zeit. Stückweise sandte er Wolff's Metaphysik, sowie die Uebersetzung der einzelnen Abschnitte fertig war, nach Cirey. Ueber die einfachen Wesen, den Determinismus, die Willensfreiheit, geräth er mit Voltaire in lebhafte Verhandlung. Er selbst, dem das Lehren Zeit seines Lebens Freude gemacht hat, übernahm in Rheinsberg die Vorträge über Metaphysik und die Philosophie war hier sein Lieblingsstudium geworden. Allmählich geht er von der deutschen Philosophie zur englischen über. Die Vermittlung bildet Bayle, „der Skeptiker, der mit seiner Dialektik schwer bewaffnet, gegen die Doctoren alle in die Turnierschranken tritt“. Bald bedeutete ihm Lockes Auftreten die Vollendung der neuen philosophischen Entwickelung. Noch zählt er zwar auch Leibniz zu den Vorläufern Locke's, als er aber nach einem Menschenalter die Denkwürdigkeiten zur Geschichte seiner Zeit umschrieb, strich er den Namen Leibniz, und bezeichnete damit am prägnantesten die Wendung, die seine Philosophie genommen hatte.

M. Mendelssohn.

Goldhammer, L. Die Psychologie Mendelssohn's aus den Quellen dargestellt und kritisch beleuchtet. 76 S. Wien, Lippe, 86.

Eine Darstellung der Psychologie M.'s, welche die psychologischen Lehren des Popularphilosophen rein aus der ästhetischen, ethischen, metaphysischen und litterarisch-kritischen Verflechtung, in der sie uns vorliegen, heraushebt, sowie die verwickelten historischen Beziehungen blosslegt, in denen sie stehen, ist eine recht schwierige Aufgabe. Sie ist sogar, so lange unsere Kenntnis der philosophischen Entwicklung in Deutschland von 1730—1780 noch so unvollständig bleibt, kaum ausführbar. Der Versuch G.'s, „die Subjectivität der Urteile" über die Psychologie M.'s „durch bestimmte Nachweise zu ersetzen", fordert deshalb Nachsicht. Aber G.'s Arbeit bleibt doch bei den allerersten Schritten stehen. Mit einer blossen Zusammenstellung charakteristischer Ausführungen M.'s in lockerer, der Gedankenfolge ihres Urhebers nicht entsprechender Ordnung (Cp. 1—10, S. 7—37) wäre wenig getan, selbst wenn dieselbe ungleich vollständiger wäre, als sie bei G. sich findet. Denn so zeigen sich nicht nur breite Lücken in der Lehre von den Empfindungen, den Affekten, dem Willen und in der rationalen Psychologie, die M.'s Standpunkt entsprechend nicht „in der Kürze", sondern eingehend zu behandeln war; es fehlt auch überraschender Weise nahezu die ganze Lehre von dem Vorstellungsvermögen, diese Grundlage der Leibniz-Wolffischen wie der englischen Psychologie jener Zeit, obgleich auch hier leicht auffindbare Ausführungen M.'s vorliegen, z. B. W. IV, 1, 122; I 116, IV, 1, 44; II 241f. u. a.

Auf solchem Grund heben sich die historischen Beziehungen nicht ab, selbst wenn sie sorgsamer blossgelegt werden, als dies durch eine, nicht einmal entwicklungsgeschichtlich gegliederte Darstellung der nächstliegenden unter ihnen, zu Platon, Plotin, den englischen Sensualisten (!), zur Leibniz-Wolffischen Philosophie, zu Lessing und Kant (43—59, 65—72) möglich ist. Wo bleiben z. B. die Beziehungen zu Maupertuis (vgl. W. I 176, 238), zu Reimarus (W. II 203), zu Baumgarten (W. IV, 1, 375)? Wie wenig ferner ist gegenüber der von G. ignorierten Erklärung M.'s I 254 durch

... über Burke gesagt! Die Beziehungen ... seine Erklärung in den Morgenstunden ... ist G. nicht einmal so weit nach... geschehen ist [1]).

Kant.

... Kant's Bedeutung als akademischer ...kunde (Vortrag, gehalten auf dem sechsten ...graphentag). Berlin, D. Reimer, 40 S.

... ethnologischen und anthropogeographischen ...n bei J. Kant und J. Reinhold Forster. Leip... S.

...s gibt eine sorgfältige Charakteristik von Kant's Vorlesungen, Arbeiten und Lehren. Mit wolüber... der V. sowol die Ueberschätzung der Leistungen ...llner als die unbillige Beurteilung eines Teils der... Dühring auf ihr rechtes Mass zurück. Die Vermutung ...r Kant's Abhängigkeit von Tobern Bergmanns Physi...phie, und der Hinweis Ratzel's auf Locke's Skizze der ..*natural Philosophy*" werden mit Recht zurückgewiesen. ... „zur Entwicklungsgeschichte von Kant's Anthropologie" ...flexionen Kant's" I 1 ist dem Vf. wie es scheint unbe...blieben.

...ld. der von den früheren Arbeiten und Ausführungen über ...geographie nichts fast benutzt, behandelt hauptsächlich Kant's ...ungen über Begriff und Ursprung der Menschenrassen, diese ...nder als Lehmann, wennschon manche diesem Gedanken...menhange angehörende Darlegungen des Philosophen von ihm berüchsichtigt worden sind.

...ring, A. Kant, Lambert und die Laplacesche Theorie. (Preussische Jahrbücher. 1886, 128—149.)

In der Darstellung der Kantischen Hypothesen sowie der all-

---

[1] Die Schrift von Ad. Kohut M. M. und seine Familie. Leipzig 86. will philosophisches und kein streng wissenschaftliches systematisches sein.

mählichen Ausbildung der Laplaceschen Hypothese in den späteren Auflagen der *Exposition du système du monde* enthält der Aufsatz allgemein Bekanntes. Neu ist nach den Erklärungen des Vf.'s der Nachweis, dass Lambert nur in der Lehre vom Aufbau der Sternsysteme zu den gleichen Ergebnissen wie Kant gekommen sei, dass er dagegen den Gedanken einer kausalen Entwicklung nicht ausgesprochen habe. Dem Vf. sind jedoch sowol die sorgfältige Analyse der Kantischen Theorie bei G. Thiele (82) als auch die eindringende Untersuchung der Lehre Lambert's, Kant's und Th. Wright's von J. Lepsius (81) sowie die Erörterung der Kantischen und Wrightschen Lehre von Magnus Nyrén (79) unbekannt geblieben. Lepsius und (unabhängig von diesem) Thiele haben durch sorgsame Beachtung aller wesentlichen Vergleichpunkte den Sachverhalt vollständig festgestellt, darunter auch den von Döring hier hervorgehobenen Punkt.

4. Mencke, C. Immanente Kritik des Kantischen Wahrnehmungs- und Erfahrungsurtheils. 40 S. Halle a. S.

In woldurchdachter Argumentation sucht der Verf. darzutun, dass aus dem Wahrnehmungsurteil nach Kant dann ein Erfahrungsurteil wird, wenn die Erkenntnis hinzukommt, dass die Bedingungen der Allgemeingiltigkeit in ihm enthalten waren. Auch bei dieser Auffassung bleiben jedoch Widersprüche in Kant's Ausführungen bestehen, die der Vrf. S. 35f. zum Teil hervorhebt. Dem Tatbestand dieser dunklen, von den alten und neuen Kantianern meist bei Seite geschobenen Lehre Kant's entspricht die Interpretation des Vrf.'s nach meinem Dafürhalten nicht. Jene Lehre kann nur als ein widerspruchsvoll bleibender Versuch historisch begriffen werden, die Tatsächlichkeit nicht allgemeingiltiger Erfahrungsurteile gegenüber den Konsequenzen der Lehren vom innern Sinn und von den Kategorien als den Verstandesformen, denen alle sinnlichen Anschauungen unterstehen, zu sichern.

5. Kuhse, B. Der Begriff und die Bedeutung des Selbstbewusstseins bei Kant. I. D. 29 S. Halle a. S.

Eine Bereicherung der historischen Erkenntnis gewährt die Abhandlung nicht.

...Psychologie durch
...Breslau. W. Köbner.
...Kant's Lehre von der
...gen gegen die neuer-
...ersuche, Kant's Lehre
...Auffassungen von Jakob

...Kant's Erkenntnistheorie zu
...ktischen Philosophie. (Pro-
...leben. 4°. S. 3—20.)
...Erkenntnistheorie ist die trans-
...blematische Idee". Der Inhalt,
... um ihr Realität zu sichern, liegt
... Erkennens. Der kritische Ueber-
...r praktischen Vernunft beruht auf
...*pii:* „handelt es sich doch hier wie
... von vornherein in diese beiden Teile

...Lehre von der Freiheit dargestellt und
...Monatschr. XXII S. 1—59; auch selbst-
...eichem Titel, vermehrt um ein Kapitel
...Lösung des Problems der Feiheit auf Grund
...Lehre" S. 59—84, Heidelberg, Weiss.).
...ung mit E. M. Fr. Zange (Ueber das Fun-
...72) sucht der Verf. nachzuweisen, dass K.'s
...lsinnig sei. Einmal sind die Gesetze der Frei-
...ist das Subjekt derselben die praktische Ver-
...ne Wille; dann ist das Subjekt derselben die
...Willen überhaupt, sind die Gesetze derselben die
...Charakters, der auch den unsittlichen Handlungen
... Ein Exkurs zeigt den Unterschied der Kantischen
...nerschen Freiheitslehre. Nach dem letzteren ist
...konstant, nach dem ersteren dagegen einer Wieder-

...ri. weist durch seine scharfsinnige Analyse unzweifel-

haft zwei verschiedenartige, in Kant's Darstellung vereinigte Gedankenreihen auf. Es liegt jedoch nicht so, dass K. die ethische Fassung seiner Freiheitslehre in der „Grundlegung“ durch die Lehre vom intelligiblen Charakter „ergänzte“, weil er „das Unzulängliche“ derselben „gefühlt“ habe (19). Beide Gedankenreihen finden sich vielmehr in allen Darstellungen der letzten Periode, die das Problem berühren, in der Grundlegung z. B. W. (herausg. v. Hartenstein) IV 300ff.; für die später von Kant vorgetragene Lehre von der Wiedergeburt bieten sie ebenfalls alle Raum. Keine derselben jedoch, auch nicht die von G. unberücksichtigt gelassenen Vorlesungen über Metaphysik und über philosophische Religionslehre sowie die „Reflexionen“, erörtert die Frage, die sie alle dem unbefangenen Leser nahelegen: Wie können im intelligiblen Charakter die Ursachen der erscheinenden unsittlichen Handlungen liegen, wenn der Mensch „als ein vernünftiges, mithin zur intelligiblen Welt gehöriges Wesen frei“, und „ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei ist?“ Als selbstverständlich kann K. die Antwort auf diese Frage nicht angesehen haben; denn die Schwierigkeiten, zu denen dieselbe von seinen Voraussetzungen aus führt, sind offenbar, und durch keinen seiner Ansätze zu heben. Leider endet G.'s historische Untersuchung an diesem Punkt. Und doch beginnt hier erst die schwerere Aufgabe der historischen Kritik. Denn die Annahme, K. habe diese Lücke zufällig nicht bemerkt, ist hier wie in den meisten ähnlichen Fällen, des Philosophen ebenso unwürdig wie sie bequem ist für den Historiker. Es wäre also zu untersuchen, wie der Widerspruch, der für den Leser hier zu Tage tritt, dem Denken Kant's entgehen konnte, inwiefern seine Prämissen dazu angetan waren, ihn nicht bemerken zu lassen, was von anderen Prämissen aus ohne grosse Schwierigkeit erkennbar wird. Hier ist der Ort, wo die Entwicklungsgeschichte der Lehre in ihr Recht tritt, die G., wol mit Rücksicht auf seinen sachlichen Zweck, unberührt lässt.

9. Baumgart, H. Ueber Kant's Kritik der ästhetischen Urtheilskraft, Rede (Altpr. Monatsschr. 258—282).

Eine Erörterung einiger principieller Bedenken gegen Kant's

..isch gefassten Vergleichung
..usklingen.

..i Kant (Beiträge
..ach der deutschen,
Weiss. 79—114).
.. die Bilder und Gleich-
.. hoben und an dem Faden
..reiht, welche der Veran-
..lung zwischen Dogmatismus,
.. der allgemeinen Bestimmung
Philosophie dienen. Das Ergeb-
Dogmatismus in seiner rationalisti-
..ich die B. u. Gl. bewusst zum Ziel
. Aber .... Wahl und Entwicklung der
Entfernung von allem Empirismus."
..u erwarten war, zeugt die Diskussion von
..che bei einer Bewegung auf so schlüpfrigem
. Kundigsten erforderlich bleibt. Eine Ergänzung
..usführungen hätte sich E. dargeboten, wenn er
..er Popularität in Wissenschaften überhaupt ...,
..er Philosophie" (W. VIII. 721), die K. an ver-
..rten andeutet, berücksichtigt hätte. Dankenswert
..eicht auch gewesen, den Essayisten Kant um 1763
..ritischen Philosophen zu vergleichen, der die „Schul-
..er freien Bewegung des Geistes und des Witzes" vor-
..gelernt hatte.

..ss jeder Versuch, die bunten Blumen, mit denen die Ein-
..gskraft das Gebäude begrifflicher Arbeit umrankt, zu zer-
..ern, weniger das Gebäude charakterisiert, als die Liebhabereien
Bauenden, scheint mir gesichert. So können denn auch E.'s
..lüsse auf den begrifflichen Untergrund der Kantischen Lehre,
..eit sie lediglich durch die Bilder und Gleichnisse Kant's gestützt
..d, nicht eben stringent sein, wie E. selbst bereit ist anzuer-
..nen. Vielleicht wäre sein Urteil über dieselben etwas anders aus-
..allen, wenn er die Hinweise berücksichtigt hätte, die aus den

reich ausgeführten Gleichnissen über den Gerichtshof der Vernunft auf das antinomische Verfahren sich ergeben, sobald man dieselben in die Periode des kritischen Empirismus hinein verfolgt.

Auf die anderen, nicht minder wertvollen Abhandlungen der Sammlung, nicht wesentlich veränderte Abdrücke aus den Philos. Monatsh., sei hier nur hingewiesen. Ihre Gegenstände sind: Nikolaus von Kues als Bahnbrecher neuer Ideen; Paracelsus' Lehre von der Entwicklung; Kepler als Philosoph; Zur Charakteristik der Philosophie Trendelenburg's; Parteien und Parteinamen in der Philosophie. Auf Eucken's Schätzung von Nikolaus Cusanus, Paracelsus und Kepler als „deutsche" Philosophen einzugehen, wird sich eine andere Gelegenheit finden.

11. Lehrs, K. Die Philosophie und Kant gegenüber dem Jahre 1848. Rede am 22. April 1849, her. von A. Ludwich. (Altpreuss. Monatschrift 80—92.)

Die Rede, welche manches für die Stimmung jener Zeit sowie die Persönlichkeit Lehrs' Charakteristische enthält, bietet zur Lehre Kant's nichts Neues.

12. Auf R. Reickes Kant-Bibliographien in der Altpr. Monatsschrift, in der mit grossem Fleiss alle irgendwie auf Kant bezüglichen Veröffentlichungen zusammengestellt werden, sei ein für alle Mal hingewiesen.

Schriften allgemeinen Inhalts.

1. Lange, L. Die geschichtliche Entwicklung des Bewegungsbegriffes und ihr voraussichtliches Endergebniss. Ein Beitrag zur historischen Kritik der mechanischen Principien. Leipzig, Engelmann. (Im Wesentlichen ein S. A. aus den Philosoph. Studien, h. von Wundt Bd. III.)

Der V. stellt sich die Aufgabe, die begriffliche Unterscheidung zwischen wahren und scheinbaren Bewegungen in ihrer geschichtlichen Umgestaltung zu verfolgen, um nachzuweisen, dass die metaphysischen Annahmen eines „absoluten Raumes", einer „absoluten Zeit" und einer „absoluten Bewegung" aufzugeben, und statt

„Conventionen“ eines idealen räumlichen Bezugsystems, „Inertialsystems“ sowie einer „Inertialzeitskala“ für das „...“ Beharrungsgesetz anzunehmen sind. Die traditionelle ...dung zwischen absoluter und relativer Bewegung wird ...zlich grundlos und überflüssig“. Der sachliche Beweg... Arbeit, den der Vrf. bereits früher (Philos. Studien II ... Berichte der sächs. G. d. W. 85) unternommen hat ... zu begründen, hat der Unbefangenheit seiner historischen ... keinen Eintrag getan, obschon die aus demselben abge... Massstäbe einigermassen unvermittelt bei der Kritik der ...en Aufstellungen eingeführt werden. Jene Voraussetzun... vielmehr der Analyse des Vrf.'s eine Schärfe und der ...en Kritik desselben eine Tiefe gegeben, wie sie ohne ...rientiertheit über die Sache unerreichbar geblieben wären. ... kurzer kritischer Erörterung der principiellen Bestim... der Bewegungslehren bei Aristoteles, dem Eleaten Zeno, ...mpiricus, Wilhelm von Occam, Peyligk (1496), Nicolaus ... und Suarez, die im historischen Interesse eingehender ...in dürfen, wird Copernikus' noch wenig scharf um... Bewegungsbegriff besprochen. Cop. hält den falschen ...ischen Ortsbegriff im wesentlichen fest, lässt aber, um ...derspruch eines ortlosen Körpers, der seinen Ort verändert, ...hen, die Fixsternsphäre unbeweglich sein. Kepler bleibt ...chem Standpunkt stehen. Galilei hat, obgleich er eine ...he Definition der Bewegung gar nicht aufstellt, in der ...lungsgeschichte des Bewegungsbegriffs geradezu eine neue begründet, sofern er erst die Relativität aller wahrnehm... ...ewegung zu klarerem und allgemeinerem Bewusstsein ge... und den Grund gelegt hat zur dynamischen Färbung ...riffs der wirklichen Bewegung. Descartes ferner hat zwar ...m *motus proprie sumptus* den Aristotelischen Begriff fest...; er hat jedoch die „grosse Wahrheit“ der phoronomischen ...ität aller Bewegung zum ersten Male, wenn auch nur in...uent ausgesprochen, und ausserdem der Ueberzeugung Ver... gegeben, dass ein wissenschaftlich brauchbarer Bewegungs... fehle. Henry More's Polemik gegen Descartes ist,

sow [illegible] Reciprocitätsaxiom betrifft, verfehlt: er ist dagegen [illegible] Newton's auch den Versuch, die reale Existenz d[illegible] Raumes nachzuweisen. Newton fand diese Id[illegible] More[illegible]. Er brauchte nur in der Lehre von [illegible] des Raumes grössere Konsequenz zu üben als More, [illegible] an Galilei die Einheit des Raumes zum [illegible] welche bei More tatsächlich noch mangelte, [illegible] Raum war fertig." Auch die theistische [illegible] *Dei*, verdankte er wol More. [illegible] Newton's Parallelisirung des absoluten Raumes mit der absoluten Zeit. Auf Grund seiner Formulirung des Bewegungsbegriffs [illegible] das grosse Verdienst, nach dem [illegible] folgenreiche Einheit des Bezugsystems zum Princip [illegible] zu haben. Aber Newtons transscendente [illegible] eines absoluten Raumes und einer absoluten Zeit [illegible], mehrfach mit Mach's feinsinnigen [illegible] Kritik zu zeigen unternimmt, „überflüssige [illegible] *physique*": sein Trägheitsgesetz ist [illegible] Hypothese, sondern ein Dogma, das seiner [illegible] von Gott und Natur entflossen ist; [illegible] Ruhe des Welteentrums ist eine [illegible] *omnium* gestützte [illegible] Fortschritt bleiben die Einwände, [illegible] der letztere in schwan[illegible] Newton erheben, ebenso im allge[illegible] Fassungen, welche [illegible] und Mathematikern bis in [illegible] hinein finden. Nur [illegible] Ausnahmen. Erst [illegible] bei Newton von teleo[illegible] zu deduciren versucht [illegible] Begründungen sich bereits bei [illegible] Begründung die Realität [illegible] Raum, Zeit und Bewegung [illegible] verflüchtigt sich Newton's ab[illegible] Idee" der Vernunft, von

welcher die Erfahrung über die Bewegung jederzeit unabhängig angestellt werden muss; die absolute Bewegung ferner ist nach ihm „für uns nichts". Aber er verfehlt die Begründung des Beharrungsgesetzes ebenfalls; denn seine apriorische Deduktion setzt ihn mit seiner phoronomischen Fassung der Bewegung in Widerspruch, und führt ihn so zu unhaltbaren Sätzen über die Kreisbewegung. Auch keinem der neueren Versuche endlich ist es geglückt, das Problem zu lösen. Newton's Lehre lässt sich, gleichviel ob als solche oder in der transscendentalen Umdeutung derselben durch die Kantianer, auch nach Aufgabe ihres teleologischen Fundaments (Thomson und Tait, Zöllner, Liebmann, Sigwart) nicht festhalten, der absolute Raum lässt sich auch nicht physikalisch stützen (C. Neumann), eine absolute Bewegung bleibt als absolute Rotation ebenfalls unzulässig (Maxwell, Streintz), der Versuch Mach's, den absoluten Raum durch das All der Weltkörper zu ersetzen lässt gleicher Weise Bedenken übrig. Nur Lotze ist dem richtigen Gedanken so weit nahe gekommen, dass seine Auslassungen denselben nicht ausschliessen.

Die sachliche Grundlage der historischen Kritik Lange's ist hier nicht zu diskutieren. Die Ergebnisse der fruchtreichen historischen Untersuchung des V.'s lassen einem allgemeineren Bedenken Raum. Der Vrf. überschätzt die Bedeutung des metaphysischen Hintergrundes in der vorkantischen Erforschung dieser Frage, speziell bei Galilei wie bei Newton. Dass derselbe auch bei diesen besteht, und gelegentlich im sprachlichen Ausdruck, ja auch in der Verknüpfung der Gedanken erkennbar wird, unterliegt keinem Zweifel. Aber Galilei z. B. hat sich so klar über die mechanische Aufgabe der Naturforschung sowie über die Bedeutung der Hypothesen ausgesprochen, wie die (von L. nicht berücksichtigten) Arbeiten Prantl's und Natorp's allgemeiner bekannt gemacht haben, dass es nicht gerechtfertigt ist, diese Elemente seiner wissenschaftlichen Naturauffassung zu übergehen, und zu behaupten, dieselbe sei mehr für eine unmittelbare gefühlvolle Betrachtung der Dinge zu halten. Gewiss ist allerdings, aber auch stets anerkannt, dass dieselbe kein „scharf ausgeprägtes philosophisches System" bildet. Aehnliches gilt für Newton, dessen Lehre vom Raum L.

soweit sie das Reciprocitätsaxiom betrifft, verfehlt; e
ein Vorgänger Newton's durch den Versuch, die reale
immateriellen Raumes nachzuweisen. Newton fan
„bereits fertig bei More... Er brauchte nur in der L
Immaterialität des Raumes grössere Konsequenz zu üb
und unter Anlehnung an Galilei die Einheit des
Princip zu erheben, welche bei More tatsächlich n
und der ‚reale absolute' Raum war fertig." Auch d
Färbung desselben, als *sensorium Dei*, verdankte
Ganz neu jedoch ist Newton's Parallelisirung des abs
mit der absoluten Zeit. Auf Grund seiner Formul
wegungsbegriffs ferner gebührt ihm das grosse Verdi
Vorgange Galilei's die dynamisch folgenreiche Ein
systems zum Princip erhoben zu haben. Aber N
dente Gespenster eines absoluten Raumes und ei
sind, wie der V. in eingehender, mehrfach mit
Ausführungen sich berührender Kritik zu zeigen
flüssige Produkte des *esprit métaphysique*"; sei
keine wissenschaftliche Hypothese, sondern ei
teleologischen Grundanschauung von Gott und
seine Annahme endlich absoluter Ruhe des
durch nichts als einen vermeintlichen *con*
Vermutung. — Ohne principiellen Fortschritt
welche Huyghens, Berkeley und Leibniz,
kender Stellungnahme, gegen Newton er
meinen die eklektischen oder newtonisir
sich bei den nachfolgenden Philosophen
die ersten Jahrzehnte unseres Jahrhu
Euler und im Anschluss an diesen Ka
Euler hat das Beharrungsgesetz, das
logischen Gesichtspunkten abhängt, k
(wennschon Ansätze zu solchen B
Hobbes finden), und auf diese apri
der Newtonschen Bestimmungen ü
zu stützen unternommen. Bei Ka
soluter realer Raum zu einer

so vor allem für die Zeit der Renaissance bis zum Beginn des siebzehnten Jahrhunderts, dann für die Zeit von 1716 bis 1780 in Deutschland, fehlt es an monographischen Vorarbeiten. Ueber die Methoden der historischen Forschung auf philosophischem Gebiet herrscht Streit. Jeder endlich, der versucht hat, die geistige Bewegung seit dem siebzehnten Jahrhundert darzustellen, weiss, wie schwierig es ist, die mannigfach einander durchkreuzenden Gedankensysteme zu einem zugleich übersichtlichen und treuen Bilde zu vereinigen.

Es ist deshalb eine Freude, anerkennen zu dürfen, dass Falckenberg's Schrift jenen Anforderungen so weit gerecht wird, als man von dem ersten Entwurf eines Forschers erwarten kann, der ein solches Unternehmen nicht gegen das Ende, sondern nahe dem Beginn seiner gelehrten Arbeit wagt. Die Darstellung ist frisch und gewandt (in den nicht seltenen bildlichen Wendungen allerdings durchzuarbeiten). Manche Mängel im Grossen und zahlreiche Versehen im Einzelnen sind bei einer so umfassenden Arbeit unter den angedeuteten Voraussetzungen unvermeidlich. Ihre Hervorhebung soll die Anerkennung nicht schmälern.

Vor allem möchte bei den zu erwartenden späteren Bearbeitungen den Abhängigkeitsbeziehungen der repräsentativen Systeme von der einzelwissenschaftlichen, moralischen und religiösen Kultur ihrer Zeit mehr Raum gegeben werden. So ist eine Skizze der Zersetzungsbedingungen der Scholastik, die jetzt bis auf dürftige Ansätze fehlt, als Grundlage unvermeidlich. Die principielle Bedeutung z. B. der Lehre von der zweifachen Wahrheit kommt nirgends zum Ausdruck. Gelegentliche Andeutungen, wie auf S. 23, 25, lassen dieselbe nicht erraten. Schriften wie die Reuter's, Renan's u. a. zu dieser Zeit sind zu erwähnen. In noch höherem Grade gilt dies vom Stande der geometrisch-mechanischen Forschung um 1620, in dem doch die massgebenden Triebkräfte für die grossen Systeme jenes Jahrhunderts wurzeln. Statt der gewiss unzutreffenden Zusammenstellung von Galilei, Gassendi und Boyle zwischen Descartes und Geulincx-Spinoza ist eine Entwicklung der principiellen Lehren von Kopernikus, Kepler, Galilei u. s. w. vor dem „Ersten Teil“ geboten. In analoger Weise würde der „Zweite Teil“

durch eine Charakteristik des Aufschwungs der historischen Studien sowie der Neublüte des Humanismus seit Herder, W. v. Humboldt, Fr. A. Wolff und Goethe einzuleiten sein. Endlich würde es wol richtiger sein, die Philosophie seit 1830 als „Dritten Teil" zu verselbständigen, demselben in analoger Weise eine Skizze der naturwissenschaftlichen Entwicklung von etwa 1810—1866 voranzuschicken, und in denselben einen Teil des jetzigen fünfzehnten Kapitels (das Ausland) hineinzuarbeiten, den anderen dagegen dem „Zweiten Teil" zuzuschlagen.

Von vielem Einzelnen sei Folgendes erwähnt. Der Abschnitt über „Politik und Rechtsphilosophie" wird auf Grund der reichen Arbeiten von Gierke (nicht bloss im Althusius, sondern auch im Genossenschaftsrecht) wesentlich umzuarbeiten sein. Eine Charakteristik Eckhardt's, der doch in ganz anderem Sinne ein deutscher Denker ist, als der zufällig in Deutschland geborene Scholastiker Nik. Cusanus, kann nicht umgangen werden. R. Baco fordert wenigstens eine kürzere Erwähnung, Raim. Lullus' *ars magna* eine ebensolche Charakteristik, denn es ist nicht recht, die analogen Bestrebungen G. Bruno's zu ignorieren, die Leibnizens, Ploucquets u. a. kaum zu erwähnen. Bei Fr. Baco, dem F. mit der Tradition zu viel Ehre erweist, möchte die Darstellung auf Grund der zu erwähnenden Analyse in Sigwart's Logik Aenderung fordern; auch darf die Ausgabe seiner Werke von Ellis, Spedding und Heath, die einzige brauchbare, schlechterdings nicht fehlen. Hobbes ist weder richtig gestellt, denn seine Lehre kann vor der Charakteristik Galilei's nicht zum Verständnis gebracht werden, noch eingehend genug behandelt; die Fabel seiner Abhängigkeit von Baco durfte nicht wiederholt werden; die Aufsätze von Robertson und Tönnies über ihn waren zu erwähnen. Leibnizens Lehre, um noch dies eine hervorzuheben, ist ohne Orientierung über seine Entwicklung, die jetzt vollständig fehlt, nicht zu verstehen; auch musste doch neben der zwar verdienstvollen, aber weit überholten Ausgabe seiner Op. Philos. von 1840 die neue Gerhardt'sche Ausgabe derselben genannt werden. Die lexikalisch geordnete „Erläuterung der wichtigsten philosophischen Kunstausdrücke" am Schluss beruht auf einer glücklichen Intention.

3. Grung, Fr. Das Problem der Gewissheit. 205 S. Heidelberg, Georg Weiss.

Der Verf. hat seinen wertvollen Untersuchungen eine historische Skizze voraufgeschickt, die seiner Erklärung zufolge ‚den Analysen als feste Grundlage' dienen sollte, leider aber als durchaus verfehlt bezeichnet werden muss. Wir erhalten hier nur eine dürftige Zusammenstellung bekannter Sätze aus der Erkenntnisstheorie und Metaphysik hervorragender Philosophen, aber keine aus der Tiefe geschöpfte Geschichte des Problems, das an den Begriff der Gewissheit sich knüpft, keine Entwicklung desselben aus dem inneren Charakter der Systeme, keine Kritik der oft schnurstracks einander widersprechenden Theorien. Man wird es begreiflich finden, dass der Verf. bei der Ueberfülle des Stoffes auf Mitteilung der wichtigsten Ansichten sich beschränkt und nur ‚bei den bedeutendsten Merksteinen der Entwicklung sich länger verweilt hat. Nicht zu rechtfertigen aber ist, dass nur Platon, Descartes und Kant, nicht aber auch Sokrates und Aristoteles, Locke, Berkeley, Hume und Leibniz — um neuere Denker zu übergehen — als solche ‚Merksteine' angesehen werden; dass der Entwicklung des Begriffs im Neuplatonismus und der aus dem religiösen Glauben hervorgegangenen Gewissheit der πίστις, wie die Patristik und das Mittelalter sie erfasst hat, nicht einmal gedacht ist; dass von modernen Philosophen zwar Neudecker, de Cossoles und Ollé-Laprune, nicht aber Herbart, Lotze, Comte u. A. erwähnt werden. — Auch an sonstigen Verstössen fehlt es nicht. Was zunächst die Geschichte des Problems in alter Zeit betrifft, so hat Verf. nicht hervorgehoben, dass der Grieche ein mit ‚Gewissheit' sich deckendes Wort nicht besitzt und daher die subjective und objective Seite des Begriffes durch verschiedene Ausdrücke bezeichnet — eine für die Entwicklung des Begriffes wichtige Thatsache, wie an diesem Orte nicht weiter ausgeführt werden darf. — Nach S. 31 soll Heraklit als Grundregel aufgestellt haben, dass ‚dasjenige, welches von Allen als giltig erkannt wird, damit auch wahr ist'. Hier hat Verf. Worte des Sextus für einen Ausspruch Heraklit's angesehen, dessen Ansicht nach Fr. 2 u. 18 Byw. eine durchaus andere ist. — Das. wird Xenophanes für einen Nachfolger Hera-

klit's erklärt. — Das. soll nach Parmenides die Vernunft den Schein aus der realen Welt, das Werden aus einem Sein, die Mannigfaltigkeit aus einer Einheit ableiten. In Wirklichkeit hat Parmenides eine solche Ableitung nie versucht, sondern Wahrheit und Trug, Sein und Schein einander scharf gegenübergestellt. — Dass der Atomismus gleich den Eleaten die sinnliche Welt zerstört habe (S. 32), ist eine Uebertreibung; dass die Sophisten in der Lehre, es gebe keine objectiv giltige Erkenntniss, als einer gemeinsamen Grundanschauung sich begegnen (S. 33), ein oft widerlegter Irrthum. — S. 34 wird eine Aeusserung Platon's im Theätet für eine Lehre des Sokrates gehalten. — S. 53 wird als Charakteristicum der Erkenntnisslehre Descartes' die ‚Redlichkeit seines Denkens' bezeichnet. Das aber stimmt schlecht zu Descartes' ängstlicher Sorgfalt, jeden Conflict mit den in Religion und Staat herrschenden Gewalten klug zu vermeiden, und mit seiner oft wiederholten Aeusserung: *Je ne voudrais pour rien du monde, qu'il sortît de moi un discours où il se trouvât le moindre môt qui fût désaprouvé de l'église.* — Nach S. 31 sollen Ausdehnung und Denken *Accidenzen* der spinozistischen Substanz sein, was der Widerlegung nicht bedarf. — Aber es ist verdriesslich, Fehler und Irrtümer eines Werkes rügen zu müssen, das doch vielerlei Gutes enthält; dies freilich vorzugsweise innerhalb der Abschnitte, die in einer Zeitschrift für Geschichte der Philosophie nicht besprochen werden können.

IX.

Briefe von und an Hegel.

Von

Wilhelm Dilthey in Berlin.

Briefe von und an Hegel. Herausgegeben von Karl Hegel. In zwei Theilen. Leipzig, Verlag von Duncker u. Humblot. 1887.

Die Gesammtausgabe der Werke Hegel's, welche unmittelbar nach seinem Tode von dem Kreise seiner Freunde und Schüler beschlossen und sofort in Angriff genommen wurde (worüber jetzt der schöne Bericht seiner Frau 2. 377 ff.), beruhte auf einer mustergültigen Behandlung der Papiere und Vorlesungen des grossen Philosophen. Wie diese Schüler von dem Gefühl der geschichtlichen Wirkungskraft des Systems noch ganz erfüllt waren, haben sie ohne schulmeisterliche Pedanterie dem Nachlass eine Wirkung, die der von Büchern gleich käme, zu geben gewusst. Welchen Kontrast dazu bildet die Art, wie Schleiermacher's Vorlesungen behandelt worden sind! Der siebzehnte Band dieser Gesammtausgabe enthielt nun unter den vermischten Schriften eine Anzahl von Briefen, welche Hegel's Frau auf nicht 200 Seiten zusammengestellt hatte, darunter seine bekannten Reisebriefe an dieselbe. Schon damals hatte Rosenkranz diesen vermischten Schriften eine Biographie voraussenden wollen (2. 382). Diese Biographie ist dann als ein selbständiges Buch erschienen. In ihr ist eine Anzahl anderer Briefe ganz oder theilweise abgedruckt. Die Biographie von Rosenkranz hat einen dauernden Werth, weil sie von dem persönlichen Eindruck des Philosophen getragen ist und diesen in gehaltener Form zur Anschauung bringt. Aber sie beantwortet die Frage nicht, welche die gegenwärtige entwicklungsgeschichtliche

Betrachtungsweise zu stellen hat. Haym in seinen Vorlesungen über Hegel und seine Zeit hat von Neuem die nachgelassenen Manuscripte Hegel's durchgearbeitet und zuerst eine innere Entwicklungsgeschichte des Systems gegeben. Briefe Hegel's erschienen dann auch in der Schrift von Reichlin-Meldegg über Paulus und seine Zeit und in dem litterarischen Nachlass und Briefwechsel von Knebel. Nun hat Karl Hegel in Erlangen, der Sohn des Philosophen, in zwei Bänden eine vollständigere Briefsammlung Hegel's hergestellt. Er hat dabei das Princip befolgt, nur diejenigen schon gedruckten Briefe Hegel's, in deren Besitz die Familie sich befand, neben den neuen zum zweiten Male abzudrucken, auf die übrigen schon gedruckten verweist er, ebenso auf Antworten, welche bereits gedruckt sind, fügt aber aus dem reichen Schatze des Nachlasses eine erhebliche Anzahl von Briefen Anderer an Hegel hinzu, unter denen insbesondere die von Cousin ein grosses Interesse haben. Die Texte sind nur in den Schreibfehlern berichtigt, die Rechtschreibung der Schriftsteller ist beibehalten.

Der Historiker fragt zunächst, wiefern auf die Entstehung des Systems von Hegel aus den Briefen, wie sie nun beisammen sind, ein helleres Licht falle. Nimmt man die weitaus wichtigsten, ja die für das Verständniss der Entwickelung Hegel's allein unentbehrlichen Briefe Hegel's an Hölderlin und Schelling, von denen die letzteren jetzt erheblich vermehrt sind, fügt man die Antworten Schelling's hinzu, welche sich in den von Plitt besorgten 2 Bänden aus Schelling's Leben befinden, so gewinnt man wenigstens einigen Einblick in die Entstehung von Hegel's Art, Leben und Welt zu betrachten und wissenschaftliche Fragen anzufassen.

Unser moderner deutscher Pantheismus ist rasch hinter einander in Schelling, Schleiermacher und Hegel philosophisch formulirt worden, aber er hatte eine längere Lebensgeschichte hinter sich, als er in dieses Stadium der philosophischen Formeln trat. Es war seine Geburtsstunde, als Lessing zum ersten Male den Spinoza in die Hand nahm und dessen Pantheismus in seine freie Seele als eine Hypothese neben denen von Leibniz aufzunehmen begann. Durch Herder und Goethe ist dann das Verhältniss, welches jederzeit zwischen der ästhetischen Weltbetrachtung und dem Erblicken

der Gottheit in der Welt besteht, mit einer die anderen Beweggründe unserer Weltauffassung ausschliessenden Energie entwickelt worden.

Das künstlerische Schaffen bringt Typen hervor, welche das Mannigfaltige der Erfahrungen zu einem Bildlichen steigern und in ihm repräsentiren. So werden die geringeren und gemischten Erfahrungen des Lebens nach ihrer Bedeutung in der mächtigen und klaren Struktur des Typischen verständlich gemacht. Was nun von der eigenen Lebendigkeit des Schaffenden aus als für den Zusammenhang eines Lebendigen erforderlich im Typus herausgehoben und verknüpft wird, können wir als das Wesenhafte bezeichnen. Hier ist das Aesthetische in Plato's Ideen begründet. Der Begriff ist in diesen durch ein Nachfühlen der Bedeutung der einzelnen Erscheinung gesteigert und belebt. Wenn aber so das Auge des Künstlers die Bedeutung der Erscheinung gleichsam gesammelt in dieser erblickt, so sprechen sich für ihn Wesen und Grund der Dinge in den Erscheinungen aus. So ist für das Schaffen des Künstlers wie für den ästhetischen Genuss die Gottheit gleichsam in den Erscheinungen gegenwärtig. Zumal die dichterische Auffassung fasst im Bilde das Leben auf oder sie beseelt die Gestalt zum Leben. So ist in der poetischen Stimmung die Einheit von Lebendigkeit und Gestalt, von Innen und Aussen gegenwärtig, und die poetische Stimmung verbreitet diese Einheit auch über die für das blosse Denken todte Natur.

Als nun die Poesie in dem Deutschland des 18. Jahrhunderts zur herrschenden Macht wurde, als sie ihres genialen Vermögens inne wurde, eine eigene Welt hervorzubringen und nun in Goethe die Verkörperung dieses genialen Vermögens angeschaut wurde: da wurde die ästhetische Anschauung zum Organ des Weltverständnisses und trat neben Wissenschaft und Religion. Die in ihr erlebten Verhältnisse der Erscheinung zu dem göttlichen Grunde, der sich in ihr darstellt, des Innen zu dem Aussen wurden zu Formeln für den Grund und Zusammenhang der Welt. Die starren Beziehnungen von Substanz, Attribut und Modus in dem Schema Spinoza's wurden durch den Begriff der Kräfte bei Herder und den er Entwickelung bei Goethe belebt. Und neben diesen ästhetischen

wurden dieselben in den Naturwissenschaften gelegenen Motive für die Auffassung des Geistigen als des Innen, des körperlichen als des Aussen der Einen Welt wirksam, die auch Spinoza und Fechner bestimmt haben.

Im August 1785 war die erste Ausgabe der Schrift Jakobi's über den Spinozismus von Lessing fertig geworden. Durch diese Schrift ist Spinoza in unsere Litteratur und in den Gesichtskreis des jungen Geschlechtes geführt worden. Auf sie spielt auch Schelling an in seinem Brief vom 4. Februar 1795 an Hegel. „Noch eine Antwort auf Deine Frage: ob ich glaube, wir reichen mit dem moralischen Beweis nicht zu einem persönlichen Wesen? Ich gestehe, die Frage hat mich überrascht, ich hätte sie von einem Vertrauten Lessing's nicht erwartet, doch Du hast sie wohl nur gethan, um zu erfahren, ob sie bei mir ganz entschieden sei; für Dich ist sie gewiss schon längst entschieden. Auch für uns sind die orthodoxen Begriffe von Gott nicht mehr. Meine Antwort ist: wir reichen weiter noch als zum persönlichen Wesen. Ich bin indessen Spinozist geworden."

In demselben Frühjahr 1795 verfasste Hegel in Bern ein Leben Jesu, welches den Zusammenhang des Endlichen und Unendlichen als „das Leben selbst" bezeichnet. „Die Reflektion, die das Leben trennt, kann es in Endliches und Unendliches unterscheiden; ausserhalb der Reflektion in der Wahrheit findet diese Scheidung nicht statt." (Haym. Seite 53). Sein Geist arbeitete sonach in derselben Richtung, wie der des Freundes, als er dessen Brief empfing. Aber seine Begriffe sind, wie der des Lebens, zwar inhaltvoller, doch unbestimmter als die von Schelling. So wird man annehmen dürfen, dass Schelling durch solche briefliche Aeusserungen sowie durch seine ersten Schriften ihn mit sich fortriss. Auch ist zu erwägen, dass Hegel nun Anfangs 1797 nach Frankfurt in den täglichen Umgang mit Hölderlin kam. Der Pantheismus dieses Genossen seiner Knabenjahre, welcher eben damals in der schönsten Blüthe dichterischen Schaffens stand, wirkte ebenfalls auf Hegel.

Aber Briefe und Manuscripte Hegel's zeigen zugleich, wie derselbe von einer anderen Region herkam als seine Freunde Schelling

dem Pantheismus ent-
er darum original.
ngspunkt von Kant
gegen die Kantianer,
stulate der praktischen
n in dem alten Gebäude
h Kant's zur Ruhe setzen.
einer neuen Zeit, die sich
on, hier in Deutschland in der
sam ist ihnen, dass sie von Kant
erungen ziehen wollen, jugendfrohen
Staat, Kirche und Kunst mit den
er in Uebereinstimmung sind. Aber
Hegel kommt, ist ein massiver, beinahe
welcher sich in die Wirklichkeit eingräbt
durch diese selber bewältigen will. Von da
haftliche Abneigung gegen jede Art von Trans-
des Jünglings sind bis zur Pedanterie ver-
undgefühl, grämlich beinahe: aber in Allem ist
zu bemerken, den Verstand in dem Wirklichen zu
Wirklichkeit ist ihm die geschichtliche Welt. Die-
in der Theologie zunächst nahe getreten. Das philo-
lem wird ihm zu einem historischen. Er philosophirt
ll der Thatsachen. Dieses sich Eingraben eines von
phie ausgerüsteten Geistes in das geschichtlich Wirk-
den Gedanken an der Geschichte als wirklich zu ver-
und die Geschichte durch den Gedanken verständlich zu
: das ist seine Natur. Die Renaissance des Griechenthums
, die schöpferische Macht der ästhetischen Weltansicht in
n Dichtern, die construktive Energie der abstrakten Begriffe
Naturrechts in der französischen Revolution: diese ihn um-
nden Thatsachen befestigten ihn in seiner Grundnatur, alles
chichtlich Wirkliche in die schöpferischen Ideen, in Verstand,
rnunft aufzulösen.

Vom Sommer 1796 bis zum Herbst 1800 ist in dem Brief-
echsel zwischen Hegel und Schelling eine merkwürdige noch un-

aufgeklärte Lücke. Durch dieselbe ist von hier ab der Einblick in Hegel's Entwicklung sehr erschwert. Eine neue philosophische Untersuchung der Manuskripte und Briefe hätte das in dem hier besprochenen Buche Gebotene vielleicht doch noch vermehren können, um die Frage der Auflösung näher zu bringen, die wir soeben erörtert haben. Hier bleibt eine lockende Aufgabe. Dagegen mag man bezweifeln, ob sich irgend Material findet, welches uns „die Trennung mehrerer Jahre" verständlich macht, von der Hegel selber sprach, als er sich am 2. November 1800 Schelling vorsichtig wieder näherte. Am 20. Juni 1796 hatte Schelling Hegel auf das Freundschaftlichste angeboten ihn aus seiner Lage in seine Nähe zu ziehen. „Du siehst, ich rechne viel auf unsere Freundschaft, indem ich so gerade heraus spreche. Freunde müssen dies Recht gegen einander haben. Noch ein Mal, Deine jetzige Lage ist Deiner Kräfte und Ansprüche unwürdig." Keine Zeile, zwischen ihnen gewechselt, ist aus den nächsten vier Jahren vorhanden. Dann aber jener Brief, der in dem gehaltenen Gefühl davon, dem berühmteren Genossen gegenüber innerlich sich doch ebenbürtig zu wissen, und in der dadurch bedingten vorsichtigen Annäherung nur mit dem oft besprochenen Briefe Schiller's an Goethe verglichen werden kann. Er ist vom 2. November 1800. Ein Paar Monate danach im Sommer 1801 habilitirt sich Hegel neben Schelling in Jena und ihre Genossenschaft beginnt. Es ist daher nur eine vorsichtige Art der Anknüpfung, wenn sich Hegel über einen Ort Auskunft erbittet, an dem er ruhig leben könne, „ehe ich mich dem litterarischen Saus von Jena anzuvertrauen wage". Dann aber kommt Hegel auf das, was er sagen wollte. „Deinem öffentlichen grossen Gange habe ich mit Bewunderung und Freude zugesehen; Du erlässt es mir, entweder demüthig darüber zu sprechen, oder mich auch Dir zeigen zu wollen; ich bediene mich des Mittelwortes, dass ich hoffe, dass wir uns als Freunde wiederfinden werden. In meiner wissenschaftlichen Bildung, die von untergeordneteren Bedürfnissen des Menschen anfing, musste ich zur Wissenschaft vorangetrieben werden, und das Ideal des Jünglingsalters musste sich zur Reflektionsform in ein System zugleich verwandeln; ich frage mich jetzt, während ich noch damit beschäftigt bin,

... zum Eingreifen in das Leben des Menschen zu ... allen Menschen, die ich um mich sehe, sehe ich ... jenigen, den ich auch in Rücksicht auf die Aeusse... ung auf die Welt meinen Freund finden möchte; ... dass Du rein, d. h. mit ganzem Gemüthe und ohne ... Menschen gefasst hast. Ich schaue darum auch, in ... mich, so voll Zutrauen auf Dich, dass Du mein un... Bestreben, wenn seine Sphäre auch niedriger wäre, ... und einen Werth in ihm finden könnest. Bei dem ... mit der Hoffnung, Dir zu begegnen, muss ich, wie weit ... ich das Schicksal zu ehren wissen, und von seiner Gunst ... wie wir uns treffen werden."

... kommt die Zeit des Bündnisses von Schelling und Hegel ... Hegel tritt sogar als Beauftragter in Sachen der Möbel ... Schlegel auf. Bisher ungedruckte Briefe Hegel's an ...ling, nachdem der letztere Jena verlassen, bieten manches ...kenswerthe. So das harte Urtheil über Fichte, welches ganz ...mmig mit dem von Schelling und Schleiermacher über den... ist und immerhin gegenüber der falschen Idealisirung von ...hte's Charakter mit berücksichtigt werden muss. 3. Januar ...07. „Dass ich mich an Deiner Auseinandersetzung des neuer...ten Fichte'schen Syncretismus, „„der alten Härte mit dieser neuen ...be"" und seiner steifsinnigen Originalität mit dem stillschweigen... Auflesen neuer Ideen, recht ergötzt habe, brauche ich Dir ...ht zu sagen. Ebensosehr hat es mich gefreut, dass Deine so ...ftige als gemässigte Weise seine persönlichen Anfälle zu Schan... gemacht hat. Dass er sich sonst, indem er sich darauf ein...s, oft albern benommen, davon haben wir Beispiele genug, ...r ich meine, dies sei das Erste, wo er bis zu Niederträchtig...ten fortgeschritten ist, welche zugleich auch platt, auch nach...hwatzt sind." Dann vom 23. Februar 1807 Hegel's Plan eines ...ischen Journals der deutschen Litteratur und sein Urtheil über ...the's Farbenlehre: er halte sich aus Hass gegen den Gedanken, ...ch den die anderen die Sache verdorben, ganz ans Empirische, ... über jenen hinaus zu der anderen Seite von diesem, zum ...riffe, überzugehen.

In der weiteren Correspondenz gehört die grösste Masse des neu Hinzugekommenen den Briefen an Niethammer und von diesem an. Alles, was man hier vernimmt so gut als das, was schon über Niethammer's Wirksamkeit in Bayern bekannt war, lässt wünschen, es möge ein in München ansässiger Gelehrter einmal die bedeutende Wirksamkeit dieses Mannes zum Gegenstand einer Monographie machen. Niethammer und Hegel begegnen sich in der humanistischen Richtung im gelehrten Unterricht. Sie gehen Schulter an Schulter in einer viel weiter reichenden Angelegenheit. Hegel's politische Entwickelung geht bekanntlich durch die leidenschaftliche Begeisterung für die Principien der französischen Revolution und Napoleon, als den Verwirklicher derselben, zu der tiefsinnigen Einsicht in die Natur der preussischen Monarchie, deren erster begeisterter staatswissenschaftlicher Verkündiger er gewesen ist. Es war nun für diese Entwickelung von entscheidender Bedeutung, dass ihn sein Schicksal in das Bayern der napoleonischen Zeit, unter die Herrschaft des ehemaligen französischen Obersten Karl Theodor und seines Ministers Montgelas, welcher ein neues Bayern aus dem alten Staat und den neu hinzugetretenen vornehmen fränkischen Städten herstellte, dass es ihn als Zeitungsredacteur nach Bamberg, dann als Gymnasialdirektor nach Nürnberg geworfen hat.

Unter den Organisationen dieser organisationssüchtigen unstäten Regierung war die Umgestaltung des Unterrichts im Kampf gegen den Jesuitismus die am meisten populäre, wie denn auch die Wirkungen derselben bis heute fortgedauert haben. Die Seele dieser Reformen war Niethammer, dessen redlicher Charakter und seine Begeisterung für den Humanismus ihn Süvern, dem Reorganisator unsrer norddeutschen Gymnasien ähnlich erscheinen lassen. Unter seiner Leitung standen die mittleren Unterrichtsanstalten und sein Einfluss erstreckte sich auch auf die Universitäten. Hegel erlebte mit ihm, wie unmöglich hier noch eine lebendige, mit den thatsächlichen Zuständen einstimmige Organisation war. Wohl war nun der dumpfe Schlummer der alten katholisch glaubenseinigen Zeiten für immer vorüber. Die lebensvollen fränkischen theilweise protestantischen Gegenden, in denen Hegel wirkte, forderten ihr Recht.

Um so schlagender zeigte sich, dass die langen Gewöhnungen eines thätigen Beamtenstaates nicht für die Herstellung eines solchen deutschen Staates entbehrt werden konnten, und auch das wurde von Hegel erfahren, welche unschätzbare Grundlage des politischen Lebens im mittleren und nördlichen Deutschland in den homogenen und lebendigen protestantischen Ueberzeugungen liegt. Es gelang Niethammer nicht einmal seine protestantischen Anstalten schliesslich zu schützen. „Ich soll“, schrieb er, „wie es scheint Alles was ich beabsichtigt hatte, vor meinen Augen verfliessen sehen“. Daher beglückwünscht er Hegel: „ich danke Gott für Ihre Erlösung als wenn es schon meine eigene wäre, die wohl so nahe nicht ist“ (21. August 1816). So wies der Gang der allgemeinen Verhältnisse selber Hegel nach Preussen, und als er da erschien, waren ihm durch seine Erfahrungen die Augen für das unscheinbar Gediegene in diesem Staate hart arbeitender Beamter geöffnet.

Er brachte aber zugleich den Glauben an das unaufhaltsame Fortschreiten der Menschheit auch in der bürgerlichen Verfassung nach Preussen mit: das Wesenhafte seiner jugendlichen Begeisterung für die Aufgaben der französischen Revolution, an welchem er immer festgehalten hat. Sehr merkwürdig ist, wie er dies in einem Brief an Niethammer vom 5. Juli 1816 zu dessen Troste ausgesprochen hat. „Ich halte mich daran, dass der Weltgeist der Zeit das Commandowort zu avanciren gegeben; solchem Commando wird parirt; dies Wesen schreitet wie eine gepanzerte, festgeschlossene Phalanx unwiderstehlich und mit so unmerklicher Bewegung, als die Sonne schreitet, vorwärts, durch dick und dünne; unzählbare leichte Truppen gegen und für dasselbe flanquiren drum herum, die meisten wissen gar von nichts um was es sich handelt, und kriegen nur Stösse durch den Kopf wie von einer unsichtbaren Hand. Alles verweilerische Geflunkere und weisemacherische Luftstreicherei hilft nichts dagegen; es kann diesen Colossen etwa bis an die Schuhriemen reichen und Bischen Schuhwichse oder Koth daran schmieren, aber vermag dieselben nicht zu lösen, viel weniger die Götterschuhe mit den nach Voss — s. mythologische Briefe und and. — elastischen Schwungsohlen, oder gar die Sieben-

meilenstiefel, wenn er diese anlegt, auszuziehen.“ Diese Worte haben den freudigen Klang jenes Vernunftglaubens, der dem 18. Jahrhundert eigen war und nicht nur in der Revolution, sondern ebensogut in dem Beamtenstaat Preussen, im Landrecht, in der Verwaltung von Zedlitz regiert hat. Hegel hat dann nur, als er nach solchen Erfahrungen den preussischen Staat kennen lernte, die geschichtlich-politische Einsicht, wie viel schon realisirte Vernunft in dem von den damaligen Liberalen so verlästerten preussischen Staate zu finden sei, zur Geltung gebracht. Aus dem stolzen Staatsgefühl und der Gewöhnung der Beamten und der Militärs in Preussen wurde bei ihm eine staatswissenschaftliche Erkenntniss.

In einem noch umfassenderen Sinne ist die Korrespondenz dieser mittleren Lebensjahre mit ihrer Schalkhaftigkeit, mit ihrem urwüchsigen Behagen an der Wirklichkeit, mit der Vertiefung des sie auch praktisch überall bewältigenden Verstandes in diese Wirklichkeit für das Verständniss der Natur Hegel's belehrend. Dieser massive Verstand, der in dem Wirklichen überall das Vernünftige erblickt, muss in Harmonie mit der Wirklichkeit sich jederzeit finden. Wie auch das Schicksal ihn schüttelt in diesen Jahren, wie schwer er auch erarbeitet was andren wie von selber zufiel: er findet sich mit dem siegreichen Verstande und siegreichen Behagen einer philosophischen Herschernatur in das Alles: die Harmonie mit der Wirklichkeit geht ihm in keinem Augenblick verloren. Er hat damit im Sinne seines Systems gelebt.

Aus der weiteren wissenschaftlichen Correspondenz tritt insbesondere die mit Cousin hervor. Sein Schicksal in Frankreich: eine Zeit grosser geistiger Machtentfaltung, dann der Sturz durch die positiven Wissenschaften und den Empirismus, ist dem seiner Freunde Schelling und Hegel in Deutschland vergleichbar. Aber welche Sünden er auch in Bezug auf seine Arbeiten über griechische Philosophie, auf seine eklektische Spekulation und auf sein System der Beeinflussung heute abzubüssen hat: die Zukunft wird seinen Antheil an dem Studium der mittelalterlichen Philosophie Frankreichs und an dem der Philosophie des 17. Jahrhunderts besser würdigen. Diese Briefe zeigen die Anmuth seines Wesens, die schöne Erregbarkeit seines Herzens, zugleich die dadurch be-

dingte Abhängigkeit von fremdem Einfluss in einem versöhnenden Lichte.

Mit lebhaftem Danke haben wir diese beiden Bände aufgenommen. Aber sie können nur unser Bedürfniss um so lebhafter erregen, dass auf Grund des neuen vollständigen Apparates eine Entwickelungsgeschichte Hegel's unter Mittheilung ganz ausreichender Auszüge aus den Manuscripten seiner früheren Jahre uns geschenkt werde und so das einst von Haym vor der völligen Eröffnung der Nachlasse der Romantiker und Schelling's, dazu noch in der Zeit des Kampfes mit den speculativen Systemen so schön Begonnene entsprechend vollendet werde. Die Zeit des Kampfes mit Hegel ist vorüber, die seiner historischen Erkenntniss ist gekommen. Diese historische Betrachtung wird erst das Vergängliche in ihm von dem Bleibenden sondern.

meilenstiefel. we
haben den freudig
hundert eigen w
sogut in dem B
waltung von Z
nach solchen Er
geschichtlich-p
in dem von d
Staate zu fin
Staatsgefühl
Preussen war

In eine
dieser mittl
urwüchsigen
auch prakti
für das Vo
Verstand.
muss in
auch da
auch er
mit d
phil
W
d

…ophie en France
…nee 1886.

… Tonnelas.

… en France n'est certainement … les concernant l'histoire de la … que cette branche soit négligée, parcequ'elle doit être professée, … les lycées et que l'enseignement … ent consacré, dans ce pays, à … ément dès lors au but de mettre … de leur tâche future, plutôt qu'à … originales. On exige d'eux des … dont témoignent, par exemple, … qui se préparent au doctorat, peu… se latine surtout, choisir un sujet … çon acceptable. Mais, à part de … des tentamina juventutis qui … et qui ne sont pas suivis d'autres … des concours, on se désinteresse. … toute spéciale et bien rare, comme … après avoir étudié à fond les Pytha… … avec la même conscience, comme … attendons une histoire complète de … les cours, malheureusement fermés … ont en tout cas relevé, autant qu'il … veau de l'enseignement historique.

... l'Université, je constate cette situation sans proposer ... d'autant qu'à vrai dire je n'en vois point: le grand ... le défaut de public, et il résulte de la séparation ab... ...iste, en France, entre l'enseignement catholique et ...ment universitaire. Dans un pays protestant, le futur ... un étudiant comme le futur professeur; entré dans sa ... il conservera du goût pour ce qu'il a appris à l'Univer... ...on exemple propagera ce goût dans le milieu sur lequel ... de l'influence. Avec l'institution des séminaires, en France ...nde catholique reste absolument fermé; il est tourné vers un ...ple et ne se préoccupe pas des questions librement débattues. ...ublic philosophique, en dehors des universitaires, est par là ... singulièrement restreint, et dans ce public, la fraction qui ...téresse à l'histoire de la philosophie se trouve naturellement ...uffisante pour assurer le débit d'ouvrages non élémentaires.

Les prix proposés par l'Académie des Sciences Morales et Poli...tiques se trouvent dès lors à peu près le seul stimulant qui puisse provoquer des travaux originaux d'une réelle importance. Mais je ne puis avoir l'intention d'examiner aujourd'hui le fonctionnement de cette institution, d'apprécier la valeur des résultats obtenus, et d'exposer les desiderata qui peuvent être formulés à ce sujet. J'ai à me borner à l'analyse des quelques volumes et articles de revue touchant l'histoire de la philosophie, qui ont été publiés en France en 1886. Cependant, avant d'aborder cette analyse, je dois signaler, comme devant, pour l'époque actuelle, bien marquer l'état présent de cette branche de la science dans ce pays, l'ensemble des articles sur la matière dans la Grande Encyclopédie (Paris, Lamirault et Cie), dont les trois premiers volumes ont déjà paru.

D'après le plan de cet immense recueil, qui doit présenter le bilan de toutes les connaissances scientifiques, l'histoire de la philosophie ne pouvait être négligée, et l'on ne peut douter désormais que l'exécution prouvera amplement que cette branche est réellement cultivée en France avec toute l'attention qu'elle mérite et que si, comme je l'ai dit, les travaux originaux sont rares, on s'y tient suffisamment au courant de la littérature étrangère. ...s doute, comme cela est inévitable dans une entreprise de ce

X.

L'Histoire de la Philosophie en France pendant l'année 1886.

Par

Paul Tannery à Tonneins.

L'organisation de l'enseignement en France n'est certain
point favorable au progrès des études concernant l'histoire
philosophie. Ce n'est nullement que cette branche soit né
c'est peut-être au contraire plutôt parcequ'elle doit être pro
plus ou moins brièvement, dans les lycées et que l'enseign
supérieur, à peu près exclusivement consacré, dans ce p
former des professeurs, tend fatalement dès lors au but de
pratiquement ceux-ci à la hauteur de leur tâche future, plut
les préparer à des recherches originales. On exige d'e
connaissances historiques sérieuses, dont témoignent, par
les concours d'agrégation; ceux qui se préparent au docto
vent facilement, pour leur thèse latine surtout, choisir
historique et le traiter d'une façon acceptable. Mais,
rares exceptions, il n'y a là que des tentamina juven
n'ont pas de grandes prétentions et qui ne sont pas suiv
travaux analogues. Passé l'âge des concours, on se d
à moins d'avoir une vocation toute spéciale et bien ra
par exemple M. Chaignet qui, après avoir étudié à fon
goriciens, entreprend Aristote avec la même conscie
encore M. Boutroux, dont nous attendons une histoire
la philosophie allemande et dont les cours, malheureus
à l'Ecole Normale Supérieure, ont en tout cas relevé
pouvait l'être en France, le niveau de l'enseignemen

Etranger à l'Université, je [illegible] de remède, d'autant qu'à vrai dire [illegible] malheur est le défaut de public [illegible] qui existe en France [illegible] l'enseignement universitaire. Dans [illegible] comme le [illegible] observera [illegible] exemple [illegible] Avec [illegible] absolument [illegible]

genre, les articles sont d'une valeur très-inégale, et des erreurs même grossières, ne sont pas écartées. Ainsi, à côté d'études magistrales, comme celle de M. Boutroux sur Aristote, de remarquer neuves, comme dans l'article Alcméon de M. Picavet, on pourra lire, par exemple, qu'Ammonius, fils d'Hermias, a été maître de Plotin. Cependant, comme ensemble, la Grande Encyclopédie n'en restera pas moins, même pour l'histoire de la philosophie, un recueil à consulter et souvent une autorité sérieuse.

En dehors de cette publication, dont je ne puis entreprendre d'analyser par le détail les articles spéciaux, je parlerai des volumes suivants parus en 1886:

Chauvet (Emmanuel). La philosophie des médecins grecs, Paris, Ernest Chorin, in — 8, LXXXIX — 604 p.

Le P. André. La vie du R. P. Malebranche, publiée par le P. Ingold. Paris, Poussielgue, in — 18, XVIII — 430 p.

Edouard Droz. Etude sur le scepticisme de Pascal, considéré dans le livre des Pensées. Paris, Félix Alcan, in — 8, 384 p.

J'analyserai ensuite les divers articles de fond touchant l'histoire de la philosophie qui ont été publiés en 1886 par la Revue philosophique de la France et de l'étranger, dirigée par Ch. Ribot (Paris, Alcan).

La thèse de M. Chauvet est que „la philosophie a reçu de la médecine autant qu'elle lui a donné, par une réciprocité qui était dans le génie de la Grèce comme elle est dans la nature des choses". Mais dans son volume, pourtant considérable, il n'a nullement épuisé son sujet; il s'est contenté d'étudier Hippocrate et surtout Galien, sans approfondir les questions d'authenticité, pourtant si capitales pour les écrits hippocratiques, ni celles de la critique des textes, qui pour Galien laisse tant à désirer.

La conclusion la plus nette qui ressorte de l'ouvrage est que le maître, comme le disciple, auraient eu une philosophie complète, c'est à dire un corps de doctrine formé des trois divisions admises par l'antiquité: physique, logique et morale. Cette conclusion, personne ne l'aurait guère d'avance mise en doute pour Galien,

bien peu seront disposés à l'admettre pour Hippocrate. La question soulevée par M. Chauvet reste donc, pour ainsi dire, entière, car il convient de préciser avant tout le caractère philosophique des différentes sectes médicales de l'antiquité. Il y a là certainement matière à des études approfondies et l'importance du sujet ne peut être déniée.

Le P. André est le célèbre jésuite du siècle dernier, dont les Oeuvres philosophiques ont été rééditées par Victor Cousin. On savait qu'il avait écrit une Vie de Malebranche, mais le manuscrit original est perdu; la publication que vient de faire le P. Ingold, est d'après une copie incomplète de M. de Quens, ami du P. André. Cette copie a passé, en 1807, par les mains de l'abbé Hemey d'Auberive, qui avait entrepris l'édition, depuis par celles de l'abbé Blampignon; elle est actuellement à la Bibliothèque Nationale (fonds franc. nouv. acq. n. 1038).

Le P. Ingold a supprimé, en thèse générale, les analyses que le P. André avait faites des oeuvres de Malebranche, et une partie des notes marginales du manuscrit, du moins quand elles n'étaient pas de l'auteur de la Vie.

Venant après l'étude de l'abbé Blampignon, la publication ne révèle guère de faits nouveaux, mais elle les présente souvent sous un jour tout autre et avec des détails très intéressants sur les polémiques auxquelles Malebranche s'est trouvé mêlé. Dans son Introduction, le P. Ingold adresse d'ailleurs diverses critiques à son précurseur; il nie notamment l'authenticité de la rétractation que Malebranche aurait faite de sa signature du formulaire d'Alexandre VII sur les propositions de Jansénius, et, ce qui est plus grave, il voit dans cette rétractation une supercherie d'Antoine Arnauld.

Dans son livre sur Pascal, M. Droz prétend laver l'auteur des Pensées du reproche de scepticisme. Ce livre est divisé en trois parties: La première étudie les circonstances et le milieu où s'élabora l'Apologie, puis l'accommodation de la méthode à la volonté de l'incrédule, à la nature de l'esprit à convaincre, enfin à la nature de la chose à prouver; la seconde comprend les chapitres suivants: Le système des contradictions; Résolution des contra-

genre. les … sme: Opinions diverses … même … sophie. Enfin la … magistral … de la philosophie et … marquer … de la démonstration … on … science de Pascal. maître … sme, reste au point de vue … cycle … milieu où vivait Pascal … phil… méthode sceptique, il … méthode que s'était … au scepticisme, comme faux, le … Pensées tenait pour vrai le vrai

… je viens de parler, intéressantes à … plus ou moins de l'histoire de … puisque la première concerne au … médecine, puisque les deux autres se … Les articles historiques contenus … que de 1886, ont un caractère

… dans cette Revue (II. p. 255—271) … la matière d'Anaxagore, un des … histoire de la science hellène … qui est paru (Paris. Alcan … remanié et complété une partie … depuis dix ans à l'histoire de la phil… surtout au côté scientifique des … Dans cet essai sur Anaxagore … savant, après l'avoir montré à … constructeur d'hypothèses scienti… … sachant observer et … et critiqué sa théorie de la … les éléments y ont plutôt le … substances, puisqu'Anaxagore … l'infini, sans que sa division … comme celle du froid … J'ai rapproché cette

théorie de celle de Kant et montré, d'un autre côté, l'influence qu'elle a pu exercer sur Platon et sur Aristote.

Dans le même numéro (II, p. 293—296), j'ai commis une bévue que je dois d'autant mieux avouer que je ne sache pas qu'elle ait encore été relevée et que mon exemple pourra être utile à quiconque a la prétention de publier de l'inédit. J'ai donné, d'après un manuscrit appartement au prince Boncompagni, une lettre de Descartes, qui se trouve tout au long dans l'édition de Clerselier (II, 107, p. 503 suiv.). Par une négligence singulière, cette lettre avait été omise dans l'édition de Cousin, tandisqu'une faute typographique en désigne une autre comme étant la lettre II, 107 de Clerselier. Induit en erreur par cette double circonstance, j'e n'ai été détrompé qu'en dépouillant minutieusement, dans un tout autre but, l'édition de Clerselier.

M. J. M. Guardia (Rev. phil. II, p. 42—60, 272—292 — Philosophes espagnols: Oliva Sabuco) nous a fait connaître un ouvrage curieux, dédié par une femme à Philippe II sous le titre de: Nueva filosofia de la naturaleza del hombre etc., dont la première édition (1587) n'a laissé aucune trace, ayant probablement été mise au pilon par ordre de l'Inquisition. La seconde édition a paru à Madrid en 1588, la troisième à Braga (Portugal) en 1622, une quatrième à Madrid en 1728, par le soins du médecin Martin Martinez et sur l'instigation du savant bénédictin Feijóo, sur lequel M. Guardia donne d'ailleurs divers détails intéressants, ainsi que sur le mouvement intellectuel de l'Espagne aux différentes époques de son histoire.

Oliva Sabuco, de nantes Barrera, fut baptisée le 2 décembre 1562 à Alcaraz, dans la Manche. Son père était probablement médecin et la tradition locale veut qu'elle ait exercé la même profession. En tous cas, elle n'avait que vingt-cinq ans quand elle composa son ouvrage, sous forme de dialogues entre trois bergers (d'une singulière érudition) qui traitent de la connaissance de soi-même, de la nature humaine, et des moyens de vivre heureux jusqu'à l'extrême vieillesse, exposent la composition du monde tel qu'il est, proposent des réformes politiques et sociales, et discourent

sur les principes de la vraie médecine et de la vraie philosophie. Une soixantaine de pages, en latin, résument toute la doctrine sous forme aphoristique.

Le but principal que vise Oliva Sabuco, est une réforme de la médecine fondée sur la reconnaissance de l'influence capitale exercée par le moral sur le physique. L'occasion du dialogue est la chute, aux pieds des interlocuteurs, d'une perdrix morte de peur en fuyant un faucon; c'est le point de départ de développements très circonstanciés sur les passions, puis sur tous les autres sujets qu'embrasse le livre, qui mérite d'être mis à côté de l'Examen des esprits du médecin Huarte, pour caractériser le mouvement philosophique du XVI siècle en Espagne.

M. Ludovic Carrau a étudié (II, p. 376—399): La philosophie religieuse de Berkeley et (I. p. 144—158, 265—280) La philosophie de Butler. Pour le premier de ces deux philosophes anglais, il a cherché a dégager les doctrines proprement religieuses qui, d'après lui, constitueraient la philosophie toute entière de Berkeley, il les a présentées sous une forme systématique et en a apprécié les conséquences et la valeur.

Berkeley se propose, avant tout, de combattre l'athéisme, et il se dit: La matière, voilà l'ennemi. Il la supprime donc et le problème de l'union du corps et de l'âme disparait; il ne reste en présence que l'esprit humain et l'esprit divin. Mais la valeur du principe de causalité, comme aussi la notion du moi, restent obscures dans ce système; il manque une psychologie, surtout une psychologie de la volonté.

Contre les libres penseurs qui mettent en avant l'incompréhensibilité de la nature humaine, Berkeley essaie de prouver que la connaissance de Dieu nous est donnée de la même manière que celle des autres esprits. Son optimisme n'est guère original, mais il a une portée pratique plus grande que celui de Leibniz, car il n'est embarrassé d'aucune considération métaphysique. Berkeley, pour qui la philosophie a pour unique objet de rendre les hommes meilleurs, l'allège et la simplifie à l'excès. Son éthique est une sorte d'utilitarisme religieux qui se rattache de la façon la plus étroite à ses principes théologiques.

A la fin de sa vie, dans le Siris, il cherche à compléter sa doctrine, dont il reconnait les lacunes, sur la vie, son origine et sa cause suprême. Il veut constituer, sans tomber dans l'hylozoïsme stoïcien, une philosophie de la vie universelle qui nous sauve des systèmes mécanistes. Il aboutit à un dualisme spirituel: les esprits finis, l'Un ou le Bien. Son hypothèse du feu pur invisible, si l'on écarte les applications particulières, n'est pas d'ailleurs entièrement méprisable. Il y a nécessité à concevoir une sorte d'intermédiaire entre la cause suprême et l'infinie multitude des êtres; sans cet intermédiaire, toute philosophie de l'univers est incomplète.

Butler, à peu près inconnu en dehors de l'Angleterre, y a exercé une influence considérable au XVIII siècle et ses ouvrages y sont restés classiques. Ses écrits de morale sont principalement contenus dans les quinze Sermons, dont cinq seulement ont une valeur philosophique, (notamment les trois premiers sur la nature humaine) et dans la Dissertation sur la vertu. Butler a composé en outre un grand traité de philosophie religieuse, l'Analogie de la religion naturelle et révélée avec la constitution et le cours de la nature (1736).

Butler distingue deux méthodes en morale, l'une a priori, l'autre expérimentale, qu'il prétend suivre. Ce qu'il y a d'essentiel dans sa morale se ramène d'ailleurs à trois points: diversité des éléments intégrants de la conscience humaine; suprématie de cette conscience; obligation de la vertu, comme conséquence nécessaire d'une nature ainsi constituée.

Comme éléments irréductibles de la conscience, il distingue surtout l'amour de soi et l'amour du prochain; ils ne sont pas d'ailleurs réellement opposés. — La conscience est le pouvoir de réflexion, la faculté d'approuver ou de désapprouver; dans le développement de son rôle d'après Butler, on peut trouver comme un pressentiment de ce qui sera la raison pratique de Kant. La suprématie de la conscience est une autorité; l'homme est une loi pour lui-même. L'obligation d'obéir à cette loi provient de ce que Dieu même nous l'a donnée. — Butler ne définit pas la vertu; il n'en donne même qu'une idée assez vague; ce qui est le plus intéressant dans sa Dissertation, c'est la façon dont il traite

les rapports entre la vertu et le bonheur, en réfutant les systèmes utilitaires.

L'Analogie a pour premier but la réfutation du théisme niant la nécessité d'une révélation; elle défend également l'immortalité de l'âme et l'existence d'une Providence. Le titre de l'ouvrage indique la méthode qui, comme le reconnaît Butler, ne donne qu'une probabilité, mais nous n'avons pas d'autre règle dans l'ordre de la pratique. Ce livre, un peu lourdement méthodique, est moins de science que d'édification. Le métaphysicien chez Butler reste inférieur de beaucoup au moraliste.

Je me borne à signaler trois autres articles de la Revue qui touchent à l'histoire contemporaine: D. F. Strauss et l'idéalisme allemand, (I, p. 59—72) de K. Dieterich, étude sur la Confession de l'auteur; La Métaphysique de Lotze, (I, p. 348—366) de A. Penjon, sur l'ouvrage publié à Leipzig (Hirzel) en 1879 et traduit en français par A. Durat (Paris, Didot, 1883); La Logique de Lotze, (I, p. 618—634) de C. Fonsegrive, sur la première partie de Système de Philosophie.

Archiv
für
Geschichte der Philosophie.

I. Band 3. Heft.

XVII.

Zur philosophischen Terminologie.

Ein Vorschlag und eine Aufforderung.

Von
Rudolf Eucken in Jena.

Das Interesse für die philosophische Terminologie ist augenscheinlich in kräftigem Wachsthum begriffen. Nicht nur einzelne auffallende Daten erregen die Aufmerksamkeit, sondern es wird überhaupt die Sache als ein erheblicher Bestandtheil der historisch-philosophischen Forschung anerkannt, hervorragende Werke — wir erinnern nur an Zeller und Prantl — behandeln durch ihre ganze Ausdehnung das Problem der Fixirung eigenthümlich wissenschaftlicher Ausdrücke mit gleichmässigem Interesse, in allen hiehergehörigen Angaben wird jetzt eine genaue und quellenmässige Begründung verlangt.

Diese Bewegung steht unzweifelhaft in weiteren Zusammenhängen des wissenschaftlichen Lebens der Gegenwart, und speciell der historischphilosophischen Arbeit. Gegenüber der früher vorwaltenden spekulativen Richtung ist nunmehr eine exakte aufgekommen; will dieselbe das unermessliche Gewebe der Vergangenheit mit allen seinen Verzweigungen und nach allen seinen Zusammenhängen in treuester Aufnahme des Thatbestandes ausbreiten,

les rapports entre
utilitaires.

L'Analogi
niant la nécess
talité de l'ame e
indique la met
qu'une probabili
de la pratique.
moins de scien
reste inférieur

Je me b
touchent à l'E
allemand.
fession de l'a
de A. Penjo
traduit en
que de Lot
partie de S

ologie im Umriss" zu geben versucht[1]). Ueber die Unzu-
lkeit dieses Unternehmens war ich mir, wie das Vorwort
Arbeit zeigt, von Anfang an völlig klar. Was dort an Um-
ntworfen, kann nur als Anregung zu weiteren Forschungen
Werth haben. Den Grundstock unserer Terminologie auf
chem Boden sowohl in den gemeinsamen Zügen und den
ntergebnissen als in der überreichen Mannigfaltigkeit der
n Schulen zur Anschauung zu bringen, die Aneignung
ie Lateiner sammt der eigenartigen Formulirung und Spe-
g im Mittelalter zu verfolgen, die Entwicklung der neueren
ologie vorzuführen, wie sie die neu aufsteigende Gedanken-
ld in eigne Formen fasst, bald Aelteres werkzeuglich ge-
dazu die Verzweigung der Nationen, für uns Deutsche be-
die durch sehr verschiedenartige Faktoren bewirkte
ng einer eigenthümlichen philosophischen Sprache, das
im Sinne der exakten Forschung der Gegenwart behan-
stellt so unübersehbare Aufgaben, dass nur die vereinigte
ieler Kräfte ihr gewachsen sein kann. In unserer Zeit
peration, auf wissenschaftlichem Gebiet gerade so gut wie
dem, ist gewiss zu erwarten, dass schliesslich irgend eine
ie sich der Sache annehmen und für eine zweckentspre-
Durchführung Sorge tragen wird. Aber dass das sehr bald
e, ist vielleicht kaum zu wünschen, da vor einem ab-
nden Unternehmen noch viel zur Klärung des Gegen-
und zur Verständigung über die Anlage und die Grenzen der
u thun ist; jedenfalls müssen wir mit der Thatsache rechnen,
e Angelegenheit zunächst auf die freie Initiative der Ein-
estellt bleibt.

er diese Einzelnen könnten unter sich in grössere Gemein-
treten als es bei der gegenwärtigen Zersplitterung der Fall
enn das was an neuen Daten und neuen Zusammenhängen
t wird, wie das bei der Quellenforschung mit ihrem Detail

[1]) Ein paar Nachträge dazu bilden die Abhandlungen „Zur Geschichte
men" (Beiträge zur Geschichte der neuern Philos. S. 166f.) u.
und deutsche Sprache" (Allg. Zeit Okt. 1885).

[illegible] deutlicher aus den besonderen Zusammen-
[illegible] der gelehrten Welt mitgetheilt würde.
[illegible] mannigfache Anregung im Einzelnen, son-
[illegible] Belebung des gesammten Gebietes zu
[illegible] einzelner Beobachtungen kann
[illegible] Ausdrücken, die über eine besondere
[illegible] gesammten Wissenschaft geworden
[illegible] eine Veröffentlichung von Inter-
[illegible] Zusammenhänge hinweist und
[illegible] Erfahren wir z. B., um
[illegible] Wissenschaft und allgemeinem Kultur-
[illegible] herauszugreifen, dass „Thatsache“ von
[illegible] stammt, so mag daraus ein
[illegible] der populärreligiösen Litteratur
[illegible] Sprache weiter zu
[illegible] als Bezeichnung des leibnizi-
[illegible] Jesuiten (mémoires de Tre-
[illegible] das nicht nur einen festen
[illegible] eines Ausdruckes, sondern es
[illegible] Einflüsse hin, die über den
[illegible] sind.

[illegible] bilde, ist um
[illegible] naturgemäss neben
[illegible] Beobachtungen eine
[illegible] aus sehr entlegenen,
[illegible] wagt sich zuerst
[illegible] „Theodicee“ in
[illegible] Was hier der Eine
[illegible] glückliche Fährte
[illegible] verkehrter Rich-
[illegible] einschränken

[illegible] und freundlichst ge-
[illegible] Redaktion, an die Kreise
[illegible] Entdeckungen von
[illegible] Mittheilung zu bringen,

selbstverständlich in möglichster Knappheit. Würde in dieser Weise manches, das sonst für weitere Kreise geradezu verloren ist oder doch nur sehr langsam zur allgemeinen Kenntniss gelangt, rasch allen Fachgenossen zugänglich gemacht, entspänne sich ein lebhafter Wechselverkehr unter den Arbeitenden, so wäre nicht nur im Einzelnen vieles zu gewinnen, sondern es könnte der Zusammenhang der Arbeit verstärkt und die ganze Bewegung in einen rascheren Fluss gebracht werden. Möge daher unser Vorschlag bei den Fachgenossen eine freundliche Aufnahme finden.

XVIII.

Un fragment d'Anaximène dans Olympiodore le chimiste.

Par

Paul Tannery à Tonneins.

On ne connaissait pas, que je sache, une seule ligne présentée par un auteur de l'antiquité comme tirée textuellement de l'ouvrage d'Anaximène de Milet. Voici qu'il vient d'en paraître une ou deux dans une publication[1]) où il ne semblait guère a priori qu'on dût espérer une pareille trouvaille.

Un illustre savant français a entrepris d'éclaircir les limbes obscurs où naquit la science qui lui doit tant de progrès. Mais après avoir écrit les Origines de l'Alchimie, M. Berthelot ne s'en est pas tenu là; il dirige la publication avec traduction française, appareil critique, notes et commentaires, des vieux textes grecs, en presque totalité inédits, qui traitent de l'art sacré.

L'histoire de la philosophie ne se désintéressera certainement pas devant le monument considérable qui s'élève ainsi; elle y trouvera nombre de matériaux qu'il lui appartient d'utiliser et dont M. Berthelot a d'ailleurs suffisamment fait ressortir l'importance spéciale à ce point de vue. Mais aujourd'hui nous n'avons qu'à examiner un point tout particulier.

---

[1]) Collection des anciens alchimistes grecs, publiée sous les auspices du Ministère de l'Instruction publique par M. Berthelot, sénateur, membre de l'Institut, professeur au Collège de France, avec la collaboration de M. Ch. Em. Ruelle, bibliothécaire à Ste Geneviève. — Première livraison. — Paris, Georges Steinheil, 1887.

Dans le Traité d'Olympiodore (page 83, l. 7—10, du texte grec) on lit:

Μίαν δὲ κινουμένην ἄπειρον ἀρχὴν πάντων τῶν ὄντων ἐδόξαζεν Ἀναξιμένης τὸν ἀέρα. Λέγει γὰρ οὕτως· Ἐγγύς ἐστιν ὁ ἀὴρ τοῦ ἀσωμάτου· καὶ ὅτι κατ' ἔκροιαν τούτου γινόμεθα, ἀνάγκη αὐτὸν καὶ ἄπειρον εἶναι καὶ πλούσιον διὰ τὸ μηδέποτε ἐκλείπειν.

Si insignifiant que puisse paraître ce fragment, si suspect qu'il semble même à première vue, les développements que rend nécessaires son examen critique seront peut-être, par eux-mêmes, assez intéressants pour justifier l'étendue donnée à cet article.

Afin de procéder avec ordre, j'étudierai d'abord quelle est la personnalité d'Olympiodore, à quelle occasion intervient la citation ci-dessus, et quel est le degré de probabilité pour que cette citation remonte à une source valable. Je discuterai ensuite le fragment en lui-même, tant dans son sens que dans ses expressions.

1. On est d'accord[2]) pour identifier Olympiodore le chimiste avec un homonyme, natif de Thèbes, et auteur d'une histoire des évènements de son temps (407 à 425 ap. J.-C.) analysée par Photius (Cod. LXXX). Cette identification repose uniquement sur ce que, suivant Photius, cet historien était, d'après son propre témoignage, τὸ ἐπιτήδευμα ποιητής, c'est à dire que de son métier il pratiquait le grand oeuvre. Mais ce rapprochement n'est évidemment pas suffisant; le nom d'Olympiodore est assez commun; il a pu d'ailleurs se transmettre dans une même famille avec la tradition des formules de l'art.

Je ne m'arrête pas à ce que notre auteur est dénommé, dans le titre de son Traité, φιλόσοφος Ἀλεξανδρεύς, car il peut y avoir là seulement l'indication d'une résidence, et, quoiqu'à vrai dire, le titre de philosophe soit réellement justifié, comme on le verra tout à l'heure, il est couramment appliqué, dans les textes grecs alchimiques, aux gens du métier. Mais Photius nous dit expressément que son Olympiodore était Ἕλλην τῇ θρησκείᾳ; le nôtre, au

[2]) Fabricius, Bibl. Gr. éd. Harles, VII, 541 suiv. — Je ne connais n'Usener qui dans sa De Stephano Alexandrino commentatio, (Bonn, 1880), it implicitement adopté l'opinion contraire que je vais développer.

contraire, est indubitablement chrétien[3]). D'autre part, la description, faite par Photius du style de l'historien, ne s'applique guère à celui de son homonyme; l'un est un praticien ignorant des belles formes du langage et peu soucieux du choix des expressions; l'autre est un homme d'une instruction supérieure qui n'a d'ailleurs peut-être jamais mis lui-même la main à l'oeuvre, mais qui commente dans un sens allégorique les écrits de ses précurseurs.

Nous allons le voir tout à l'heure se comporter en véritable exégète d'Aristote; on est donc conduit à l'identifier bien plutôt avec l'Olympiodore d'Alexandrie, auteur du Commentaire sur la Météorologie d'Aristote, édité à Venise, 1551, et dont l'époque de la vie est fixée par l'observation d'une comète qu'il fit en 565 après J.-C. Philosophe et maître oecuménique[4]) à Alexandrie, il y précéda Stéphane, qu'Héraclius devait appeler à Constantinople et qui est, comme Olympiodore, un des auteurs importants qui ont traité de l'art sacré. Avant eux, pour trouver un représentant de l'enseignement philosophique à Alexandrie, il faut remonter jusqu'à Jean dit Philopon, qui, dès 517, écrivait sur la Physique d'Aristote les leçons de son maître, Ammonius fils d'Hermias; de celui-ci on a, d'autre part, une observation astronomique faite en 502 avec son frère Héliodore.

Disciple de Proclus, Ammonius était resté païen; mais Damascius lui reproche d'avoir, par un honteux amour du gain, pactisé avec l'évêque d'Alexandrie[5]), et son principal disciple, Jean, fut nettement chrétien. Quoiqu'Olympiodore, dans son commentaire sur Aristote, ne fasse pas de profession de foi, on ne peut guère douter qu'à l'époque où il vécut, il ne partageât la religion dominante. En fait, grâce aux habiles ménagements d'Am-

---

[3]) P. 94, l. 15: τὸ ὑπὸ τοῦ κυρίου εἰρημένον. Olympiodore vient de citer le texte: „La lettre tue, mais l'esprit vivifie", qui, de fait est de St Paul (II Cor. III, 6).

[4]) Usener, De Stephano Alexandrino commentatio. Bonn. 1880, p. 3.

[5]) Photius, p. 1072. — Ὁ δὲ Ἀμμώνιος αἰσχροκερδὴς ὢν καὶ πάντα ὁρῶν εἰς χρηματισμὸν ὁντιναοῦν, ὁμολογίας τίθησι πρὸς τὸν ἐπισκοποῦντα τηνικαῦτα τὴν κρατοῦσαν δόξαν.

monius, l'école d'Alexandrie avait survécu à celle d'Athènes, et sous la tolérance du patriarche, elle garda dignement, jusqu'à l'invasion arabe, la fidélité au noms de Platon et d'Aristote.

2. Le traité chimique d'Olympiodore est dédié à un Pétasios, qualifié de roi d'Arménie et qui semble avoir vécu comme réfugié à Alexandrie[6]). Le commencement parait mutilé; de fait, l'ouvrage est un commentaire sur un traité perdu de Zosime de Panopolis, commentaire où sont intercalées des remarques sur nombre de textes antérieurs. Aucun soupçon ne parait pouvoir être élevé contre l'authenticité de l'oeuvre mise sous le nom d'Olympiodore, et si le texte est souvent corrompu, comme l'est d'ordinaire celui des écrits alchimiques grecs[7]), la corruption n'a guère touché en tout cas le passage que j'ai cité plus haut.

Voyons comment arrive ce passage; Olympiodore veut établir que l'unité de la matière (hypothèse nécessaire pour le but pratique proposé) est professée par les maîtres de l'art, quoiqu'ils aient conçu cette unité sous des modes différents. Il se propose donc de comparer ces divers modes à ceux sous lesquels les anciens philosophes se sont eux-mêmes représenté cette unité. En fidèle disciple d'Aristote, il reprend donc l'exposé du maître (Phys. I, 2, p. 184b). „Il y a, pour toutes choses, soit un seul soit plusieurs principes; si le principe est unique, il est ou immobile ou mobile, ou infini, ou limité, etc.“ Parmi les tenants de l'unité, Mélissos la regarde comme immobile et infinie, Parménide comme immobile et limitée. Les autres la considèrent comme mobile; ceux-ci d'ailleurs la jugent limitée, Thalès disant l'eau, Diogène l'air, Héraclite et Hippasos le feu; ceux là la proclament infinie, Anaximène pour l'air, Anaximandre pour le μεταξύ.

Tout cet exposé est largement développé (p. 80, l. 19—p. 83, l. 14), évidemment d'après une tradition d'école, dans laquelle Olympiodore se sent plus à l'aise que pour commenter le gno-

---

[6]) A cette époque, l'Arménie était le théâtre de luttes sanglantes entre le christianisme et le mazdéisme.

[7]) Je ne puis laisser passer cette occasion de complimenter M. Ruelle de la façon dont il accomplit la tâche effrayante de publier de tels textes dans un tel état des manuscrits.

stique Zosime ou pour tirer un sens philosophique des anciennes recettes hermétiques. En somme, nous avons là un morceau tout-à-fait comparable, sauf l'étendue, par exemple avec le commentaire de Simplicius sur le même passage d'Aristote.

Il y a toutefois une divergence notable dans le classement des physiciens, qui autrement serait identique de part et d'autre: Simplicius met Diogène parmi les partisans de l'infinitude du principe, Olympiodore le range parmi ceux de la limitation. Si le premier, sans aucun doute, représente une tradition remontant assez directement à Théophraste, le second avait-il sur ce point des documents contraires plus ou moins valables, mais qui nous seraient inconnus?

Pour juger de l'authenticité du fragment d'Anaximène, il y a là une question qui mérite d'être examinée. Mais, de quelque côté d'ailleurs que soit la vérité, que nous ayons à nous prononcer au sujet de Diogène, soit pour Simplicius, soit pour Olympiodore, il me semble qu'il suffisait que ce dernier eût connaissance du texte de Diogène Laërce (IX, 57), d'après lequel l'Apolloniate admettait, outre l'air, le vide infini. Olympiodore avait certainement le droit de considérer cette donnée comme suffisamment authentique et il lui était facile d'en tirer la conclusion que l'air de Diogène devait être regardé comme limité.

3. Dans la seconde moitié du VI[e] siècle, la bibliothèque d'Alexandrie avait déjà subi des pertes irréparables, quoiqu'un passage de notre auteur même [5]) atteste qu'elle n'avait pas été absolument ruinée lors du sac du Sérapéon en 389. En tout cas, il est bien certain qu'Olympiodore n'avait pas entre les mains l'ouvrage d'Anaximène, sans aucun doute perdu de très bonne heure, et il est improbable qu'il disposât de quelqu'abrégé inconnu de l'oeuvre historique de Théophraste, abrégé qui aurait conservé quelques citations textuelles du Milésien.

En revanche, il se trouvait dans une situation qui lui permettait peut-être d'avoir ces citations par une voie dont la possi-

---

[5]) P. 89, l. 5: ταῦτα δὲ εὑρήσεις ἐν ταῖς τοῦ Πτολεμαίου βιβλιοθήκαις. Il s'agit d'ailleurs d'ouvrages hermétiques.

...ment examinée jusqu'à pré-
...andrie, siège depuis plusieurs
...nt, il n'y a rien d'improbable à
...pilé de bonne heure des cahiers
...pouvaient se transmettre de l'un
...ue où l'Abrégé des Opinions
...tait encore, on en aurait tiré
... échappé isolément. Une pareille
... à Simplicius; mais l'existence à
...ions curieuses est aussi avérée
...re mal déterminé [9]).

...piodore est de bonne foi quand
... il dit: λέγει οὕτως. Mais il
...rôler que nous-mêmes l'authen-
...somme, cette authenticité doit
...ssible.

...on reconnaît immédiatement
...r à Anaximène que les deux
... ἀὴρ τοῦ ἀσωμάτου. — 2. κατ'
...st simplement le raisonnement
...imandre pour établir l'infinitude
...aturellement transporté à Anaxi-
...eu.

...t donc être examinées séparément,
...sont authentiques, elles méritaient
...e des expressions, l'honneur d'un
...les termes saillants, ἀσωμάτου d'une
...llent la suspicion [11]).

...xemple, aux Κήρια Ἀριστοτελικά utilisés par
... et aux découvertes dont il se vante dans ses

... graeci, p. 277. — Le terme de πλούσιον est
...ue qui l'emploie dans un sens analogue à propos

... discussion des formes dialectales, qui ne peut
...rection générale des textes chimiques.

Est-il admissible qu'Anaximène ait eu le concept de l'incorporel, que nous ne trouvons pas techniquement défini avant Aristote? Evidemment non. Mais n'a-t-il pu cependant employer le terme d'ἀσώματον? Après réflexion, la question me semble rester douteuse.

En somme, le fragment prétend donner une raison du choix de l'air comme principe, choix fait par Anaximène en contradiction avec ceux de Thalès et d'Anaximandre. Il faut remarquer que toute la doxographie relative au troisième Milésien est muette sur cette raison, que cependant Théophraste doit avoir touchée au moins d'un mot. Cependant l'explication du fragment est en concordance suffisante avec les opinions attribuées à Anaximène. L'eau de Thalès ou le μεταξύ d'Anaximandre lui auront paru des principes trop grossiers pour rendre compte des faits de sensation et d'intelligence.

Si Anaximène a pu employer ἀσώματον comme synonyme de ψυχή, par opposition au σῶμα dans le sens simplement vulgaire (par exemple celui d'Homère, Il. I, 3, 4) et sans attribuer aucunement à l'âme un caractère immatériel, la question se trouve tranchée en faveur de l'authenticité du fragment et on doit simplement le rapprocher par exemple de Aétius I, 3 (Diels, Doxog. gr., p. 278).

Le terme suspect est cependant tel que Théophraste, par exemple, aurait déjà pu le substituer à une expression différente de la même idée. On pourrait donc conclure, semble-t-il, que la première partie du fragment est suffisamment authentique comme fond, mais que comme forme, elle reste plus ou moins suspecte.

5. Le terme d'ἔκροια ou d'ἐκρόη ne me paraît pas avoir jamais eu de signification technique en philosophie. Il est cependant assez frappant pour que, à la différence de la première proposition, la seconde doive être regardée comme provenant soit d'Anaximène lui-même, soit d'un faussaire qualifié.

La seconde hypothèse devrait être adoptée si l'on entendait ἔκροια dans le sens d'émanation, suivant les doctrines néo-platoniciennes; mais cette explication ne paraît pas soutenable, et d'autre part, les faussaires de cette époque ne se seraient guère attaqués à Anaximène.

...re me paraît être une métaphore parfaite-
...Milésien; ce serait une comparaison avec
...nous naissons suivant le flux de l'air.
...donc emprunté à Anaximène son expression
...des choses? Il n'y a là rien d'impossible
...diminuer la profende originalité de l'Ephé-
...effet que cette conception de l'écoulement
...gique des opinions d'Anaximène sur la na-
...celles d'Héraclite. Mais le silence absolu
...permet évidemment pas d'affirmer que le
...ient tiré cette conséquence.
...la première proposition, la seconde serait
...mme fond que comme forme; car quelque
...ancien, aura facilement pu imaginer d'attri-
...expression analogue à celles d'Héraclite.
...ment très possible que le Milésien ait employé
...it seulement en passant et sans insister sur
...lle-ci n'aura pas été signalée par les doxo-

...ser impartialement les raisons pour et contre
...ment que j'ai signalé; je m'abstiendrai de
...ure, craignant que la question d'amour-propre
...sion.

IXX.

Zur Lehre des Xenophanes.

Von

J. Freudenthal in Breslau.

Die in meiner Abhandlung Ueber die Theologie des Xenophanes entwickelte Ansicht, der Begründer der eleatischen Schule habe den reinen Monotheismus, den man ihm allgemein zugeschrieben hat, nicht gelehrt, ist Gegenstand verschiedener Beurteilung geworden. Hervorragende Gelehrte haben ihre Zustimmung ausgesprochen; von Anderen ist dagegen die alte, seit etwa zweitausend Jahren geltende Anschauung mit neuen Gründen verteidigt worden. Es sind Forscher vom Range eines Zeller und Diels[1]), die zwar einzelnen Ergebnissen meiner Schrift beigepflichtet, den Grundgedanken derselben aber als irrig bezeichnet haben. Bei dem hohen Werthe, der auf das übereinstimmende Urtheil dieser Männer zu legen ist, hielt ich mich für verpflichtet, ihre Gründe der sorgfältigsten Prüfung zu unterziehen, um je nach dem Ausfall derselben entweder meine Ansicht offen zurückzunehmen oder sie nach Kräften zu verteidigen. Das Ergebnis dieser Prüfung möchte ich den Lesern dieser Zeitschrift vorlegen.

Nicht ein einzelner vieldeutiger Ausspruch des alten Philosophen oder späterer Berichterstatter war es, der gegen die Reinheit des xenophaneischen Monotheismus Zeugnis ablegen sollte: es war vielmehr eine Kette von Beweisen, die schon vor vielen

[1]) Zeller Deutsche Literaturzeitung Jahrg. 1886 S. 1595f. und Diels in diesem Archiv I S. 97f. Auf diese Artikel verweise ich im Nachfolgenden, wenn ich die Namen Zeller und Diels ohne weitere Angabe nenne. Meine Schrift über Xenophanes bezeichne ich der Kürze wegen mit Thd X.

hren die landläufige Anschauung[2]) mir erschüttert und in oft neuter Prüfung als stichhaltig sich erwiesen hatten. Der allgeein angenommenen Ansicht widerspricht die Geschichte der Gottesee bei den Griechen; sie hat keine Stütze an den Fragmenten r xenophaneischen Dichtungen und den Berichten glaubwürdiger hriftsteller; sie wird durch unzweideutige Worte des Xenophanes lbst widerlegt.

Der Gottesbegriff, an sich transcendenter Art, bietet verstandesässiger Erfassung unüberwindliche Schwierigkeiten dar. Weder eligiöse Vertiefung noch philosophische Erwägungen haben das Dunkel aufzuhellen vermocht, das ihn verhüllt und menschlicher Erkenntnis alle Zeit verhüllen wird. So darf es uns nicht Wunder nehmen, dass auch Religion und Philosophie des Griechentums die Gottesidee von offenbaren Inconsequenzen und schroffen Widersprüchen nicht haben befreien können; dass zumal der Polytheismus vom Bewusstsein des griechischen Volkes nie überwunden worden ist, der doch unserer Ueberzeugung nach den Begriff der Gottheit geradezu aufhebt. Den Glauben, der ein einziges unendliches Wesen an die Stelle der Göttervielheit setzt, haben die Griechen nie bekannt und nie verstanden; 'der Himmel des Judentums und des Christentums mutete sie an, wie eine erkältende Oede'[3]).

---

[2]) Der freundlichen und in allen wesentlichen Punkten zustimmenden Beurteilung meiner Abhandlung, die Lortzing in der Berliner Philol. Wochenschrift Jahrg. 1886 S. 1269f. veröffentlicht hat, verdanke ich den Nachweis, dass bereits Bergk in der Griech. Litteraturgesch. II S. 419 Anm. 25 an dem reinen Monotheismus des Xenophanes gezweifelt, aber freilich eine weitere Begründung dieses Zweifels nicht gegeben hat. Bemerkenswert ist die das. ausgesprochene Vermutung, dass die Schrift De Melisso gar nicht von Xenophanes, sondern von einem jüngeren uns unbekannten eleatischen Philosophen handle.

[3]) Citat Friedländers in seinen lehrreichen Erörterungen über Griechische Mythologie (D. Rundschau XIV S. 88f.). Niemand hat die Bedeutung des Polytheismus für die Entwickelung des griechischen Denkens eindringlicher entwickelt, als Lehrs, der feinsinnige Kenner altgriechischer Religion und Litteratur. Mehrere tief eindringende Untersuchungen, in denen er den falschen Ansichten und Folgerungen über den Monotheismus der Griechen entgegentritt, bestätigen die oben dargelegte Anschauung; insbesondere sei auf die Abhandlung über 'Gott, Götter und Dämonen', sowie auf den gegen Preller gerichteten Aufsatz über 'Naturreligion' (Popul. Aufs.[2] 140f. 261f.) hingewiesen.

In der Blütezeit griechischer Kunst und Philosophie haben die edelsten Dichter, die tiefsten Denker den Grundgedanken des Polytheismus festgehalten: das lehren uns Pindar, Aeschylos und Sophokles ebensowie Sokrates, Platon und Aristoteles. Aber auch in der Zeit des Niederganges, als fremde Einflüsse die eigenartigen Anschauungen des griechischen Volkes in wesentlichen Zügen umgestaltet hatten, blieb der Glaube an die Vielheit der Götter in wenig geschwächter Kraft bestehen. Die überlieferten religiösen Vorstellungen wurden veredelt, die Götterwelt einer höchsten Einheit untergeordnet; aber die Vielheit der Göttergestalten ward nie ganz aufgehoben, der Monotheismus dem Atheismus gleichgestellt[4]).

Es wäre denkbar, widerspräche aber aufs entschiedenste dem Gange der geschichtlichen Entwickelung, wenn einer jener alten griechischen Philosophen, die noch mitten in verschwommenem Hylozoismus stehen[5]), wenn der Mann, über dessen bäurisches Denken Aristoteles geringschätzig aburteilt, einen Gedanken ausgesprochen hätte, dem Sokrates, Platon und Aristoteles nahe gekommen sind, den sie aber niemals in voller Klarheit und Entschiedenheit erfasst haben. Die Schwierigkeit einer solchen Annahme ist Diels nicht entgangen, und er selbst macht daher meiner von ihm bekämpften Anschauung das schwer wiegende Zugeständnis (S. 98): 'Die ganze Entwicklung der Gottesidee bei den Griechen drängt zu der Auffassung hin, wie sie hier .... entwickelt ist.'

Hat nun aber Xenophanes den bedeutsamen Schritt in Wirklichkeit gethan; hat er mit der Grundlehre seiner Religion und dem Bewusstsein seiner Zeitgenossen so entschieden gebrochen, wie man lange Zeit angenommen hat; hat er sich mit Ausschluss aller Vielgötterei zu einer rein monotheistischen Lehre bekannt, dann

[4]) Ausser den ThdX. S. 11f. gegebenen Belegen vgl. Philodemos De piet. p. 84 G.; Cicero De nat. deor. I 13, 32; Lucian De morte Peregr. c. 21; Dio Cass. (Xiphil.) 67, 14. Eine reichhaltige Sammlung von Belegstellen aus späteren Schriftstellern giebt Illgen Denkschr. d. histor.-theol. Ges. II S. 127f. und Semisch Justin d. Märtyrer II S. 100f. Sehr lehrreich sind auch Gibbons Bemerkungen in Hist. of the decline etc. II ch. XVI.

[5]) ThdX. S. 24. Erst mit Anaxagoras schwindet der alte hylozoistische Irrtum, freilich um bei Diogenes von Apollonia und den Stoikern in anspruchsvoller philosophischer Begründung wiederzukehren.

rwarten. dass die Geschichte hiervon in unzweideutiger gebe. Denn kein Gedanke konnte doch seine Zeit-sf erregen, nichts konnte denen, die über seine Philo-sten, der Erwähnung würdiger erscheinen, als jene re. Aber ein solches unumwundenes Zeugnis für Monotheismus finden wir nirgends. Es giebt kein stück seiner Dichtungen, keine einzige Mitteilung Berichterstatter, die hierfür angesehen werden könnte. noch Aristoteles, weder Theophrast noch einer der steller philosophischer Lehrmeinungen teilen über irgend etwas mit, was im Sinne eines entschiedenen verstanden werden dürfte, wie schon früher nachge-n ist (ThdX. S. 20f.) und hier noch näher erörtert Alle Kunde von dem angeblichen Monotheismus des stammt lediglich aus der fälschlich dem Aristoteles bei-laubwürdigen Schrift De Melisso Xenophane Georgia. ihr mehr vertrauen, als den echten Fragmenten der en Dichtungen und den Aussagen zuverlässiger Be-)?

ch dieses muss behauptet werden. Es findet sich in n nicht allein kein sicheres Zeugnis für die strittige Xenophanes, sondern es wird die ihr entgegengesetzte von einer Göttervielheit in den Fragmenten des Philo-in den Berichten alter Geschichtschreiber so klar aus-dass man zu den gezwungensten Deutungen seine Zu-en musste, um die Angaben der pseudo-aristote-rift retten zu können. In Fr. 1 lehrt Xenophanes:

e wie Zeller und Diels konnten diese Schrift, deren Unzuver-selbst dargethan haben, als eine für Erkenntniss der xeno-Lehre nutzbare Quelle nicht länger ansehen und haben sie in ihren Besprechungen meiner Abhandlung kaum noch genannt. ein griechischer Sprache und Litteratur wenig kundiger Re-Abhandlung auch dem über Xenophanes handelnden Abschnitte lischen Schrift wieder hohen Werth zuerkennt, so bedarf das gung, zumal nachdem durch Apelt erwiesen ist, dass ihrem eigenen Worte des Xenophanes gar nicht mehr vorgelegen f. class. Phil. 1886 S. 759).

'Ein Gott ist unter Göttern und Menschen der Grösste'; in Fr. 21 mahnt er, 'den Göttern immer rechte Verehrung zu erweisen'; in Fr. 14 erklärt er, 'dass Niemand in Klarheit kundig sei dessen, was er, der Dichter, über die Götter und das Weltall lehre'[7]). — Zu den Zeugnissen der Fragmente treten die Aussagen alter Berichterstatter ergänzend hinzu. Nach Aristoteles hat sich Xenophanes gegen die Meinung, die Götter seien entstanden oder vergänglich, ausgesprochen, weil die Consequenz derselben sei, dass es zu irgend einer Zeit keine Götter gebe (ThdX. S. 10). Nach Theophrast hat er erklärt, dass keine Gewaltherrschaft unter den Göttern bestehe und dass sie bedüfnislos[8]) seien: ihre Existenz wird also vorausgesetzt. Nach Poseidonios bei Cicero (De divin. I 3, 5) ist Xenophanes der einzige Philosoph, der die Existenz der Götter annimmt, die Weissagung aber verwirft.

So oft wird unbefangen einer Mehrheit göttlicher Wesen von dem Manne gedacht, der dem Glauben und den Sitten seines Volkes mit der grössten Schärfe gegenüberzutreten gewohnt war, der gegen die religiöse Ueberlieferung mit einem Ingrimme kämpft, dem in

[7]) In der wichtigen Abhandlung, die Gomperz über Heraklit in den Sitzungsberichten der Wiener Akad. d. Wissensch. 1886 S. 997f. veröffentlicht hat, berichtigt er meine Uebersetzung von πάντων in Fr. 14, das hier wohl nicht 'Alles' sondern 'das All' bedeutet. ἅσσα λέγω aber auf πάντων zu beziehen und 'was ich das All nenne' zu verstehen, dazu liegt kein genügender Grund vor. Denn πάντα ist noch kein technischer Terminus bei Xenophanes geworden, wie aus dem häufigen Gebrauche des Wortes in gewöhnlicher Bedeutung hervorgeht. Vgl. auch die ähnliche Redewendung in Fr. 24 εἴπερ ἐγὼ περὶ τῶνδ' οἶδα λέγειν ἐτύμως. Eine grammatische Schwierigkeit ferner, die Diels (S. 98) in den Worten findet, vermag ich nicht anzuerkennen, da τὸ σαφὲς, wie oft τὸ ἀληθὲς, als absoluter Accusativ aufgefasst werden kann. — Von nicht geringer Bedeutung muss übrigens Allen, welche Gomperz als ausgezeichneten Kenner der griechischen Philosophie hochschätzen, seine Erklärung sein, dass er das Hauptergebnis meiner Schrift 'unbedingt unterschreibe'.

[8]) Dem Wortlaute dieses Berichtes zufolge muss er auch behauptet haben, dass die Götter durchaus hören und sehen. Denn das Subjekt zu ἀκούειν τε καὶ ὁρᾶν muss dem voraufgehenden θεῶν entnommen, kann also nur θεούς sein, und Diels Doxogr. p. 704 übersetzt daher ganz richtig *deos usquequaque audire et videre.* Doch liegt hier wohl nur eine ungenaue Umschreibung von Fr. 2 vor.

ähnlicher Weise von griechischen Denkern wohl nur noch Heraklit Ausdruck gegeben hat. Einem solchen Manne ist eine Anbequemung an den Glauben seiner Zeitgenossen und ihre Sprechweise nicht zuzutrauen, und wenn ihm vielleicht ein oder das andere Mal ein Ausdruck entschlüpft sein mag, der den Volksmeinungen besser entsprach als den eigenen Anschauungen, so kann er doch nicht so oft und so entschieden sich selbst verleugnet haben, wie der gegnerischen Anschauung zufolge angenommen werden müsste.

Das wichtigste von den angeführten Bruchstücken ist das erste: εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος. Was ist nicht alles versucht worden[9]), um den offenbar polytheistischen Sinn des Bruchstückes mit der üblichen Auffassung der xenophaneischen Theologie zu vereinigen? Es lehre zwar unverkennbar den Polytheismus, giebt Kern zu; aber es stamme, meint er, aus einer Zeit, in der Xenophanes noch nicht Monotheist war. — Das Fragment klinge allerdings polytheistisch; aber Xenophanes, in Wahrheit Monotheist, habe eben nicht den Mut gehabt, der Volksmeinung offen gegenüberzutreten, so urteilt Brandis. — Dass hier ein Widerspruch zwischen den Worten des Philosophen und der ihm zugeschriebenen Anschauung von der Gottheit vorliege, gesteht auch Karsten zu. Er glaubt aber, diese Schwierigkeit durch die Annahme heben zu können, die griechische Sprache habe Xenophanes die für den monotheistischen Gedanken passenden Worte nicht darzubieten vermocht. — Keiner von diesen Meinungen pflichtet Dilthey bei. Ihm zufolge müssen wir den Widerspruch zwischen dem Sinn dieser Worte und der monotheistischen Lehre des Xenophanes offen anerkennen, haben ihn aber auf den tiefen Gegensatz zurückzuführen, der zwischen den Forderungen des Denkens und den Bedürfnissen des Gemütes schon für Xenophanes bestanden haben soll.

Dass alle diese Lösungsversuche unzureichend sind, hat schweigend oder in ausdrücklichen Worten Zeller anerkannt, und ich habe es des näheren zu begründen versucht (ThdX. S. 4 f.). Wertvoll aber sind sie uns durch das ihnen zu Grunde liegende Zugeständnis, dass in dem ersten Fragmente des Xenophanes das Dasein

[9]) S. ThdX. S. 4 f.

n Gottes gelehrt, eine Mehrheit von Göttern aber nicht en werde.

Zeller vertritt eine andere Ansicht. Er hat schon in seiner Philosophie der Griechen' die Worte εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι als volks-mliche Redeweise aufgefasst, welche den eigentlichen Gedanken Xenophanes nichts angehe, und ebenso urteilt er in der Be-echung meiner Schrift. Aber auch seine bewundernswerte Kunde schischer Philosophie und jüdischer, wie christlicher Theologie ihn kein zweites Beispiel einer Thatsache kennen gelehrt, die r Erklärung zufolge hier anzunehmen wäre. Weder bieten die n Antisthenes erzählten Anekdoten, in denen von Göttern die ist, noch die Schriften jüdischer und christlicher Dichter und iker, die von einem 'Gott der Götter' sprechen, ein solches logon dar. Denn Antisthenes' monotheistische Lehre ist lediglich aus Philodemos (De piet. p. 72 Gomp.) bekannt, den, oder ssen Quelle, Cicero (De nat. deor. I 13, 32) ungenau übersetzt hat. nach hat Antisthenes behauptet κατὰ νόμον εἶναι πολλοὺς θεούς, κατὰ δὲ φύσιν ἕνα. So wenig nun der platonische Sokrates die νόμοι stehende Gesetze, die Geschwister der ewigen Naturgesetze, für verbindlich erklärt; so wenig Aristoteles das positive Gesetz, weil nur νόμῳ besteht, verwirft, so we g wird Antisthenes, weil er den Glauben an die Vielheit der Götter für einen konventionellen hält, von ihm sich vollständig losgesagt haben. Dass er das nicht gethan hat, beweist Tertullians Mitteilung (Ad nationes II 2), der zufolge Antisthenes auf die Frage, ob es Götter gebe, geantwortet haben soll: *nescio nisi ut sint expedire*. Dasselbe lehren die Erzählungen von Antisthenes' Theilnahme an religiösen Gebräuchen und von der Ehrfurcht, die sein treuer Schüler Diogenes den Heiligtümern der Götter bezeugte (D. L. VI 4. 37. 64). Antisthenes hat also in der Theorie zum Monotheismus sich bekannt, in ähnlicher Weise aber wie die Skeptiker, wie zahlreiche römische Denker, wie in neuerer Zeit Hobbes dem Volksglauben sich anbequemt und im praktischen Leben die Staatsgötter ebenso gelten lassen, wie die staatlichen Einrichtungen, deren Autorität er ebenfalls prinzipiell bestritten hatte (s. ThdX. S. 14). Dass er unter solchen Umständen, zumal im Verkehr mit anders Denkenden, den

Gebrauch von θεοὶ nicht zu meiden brauchte, ist einleuchtend[10]). — Uebrigens spricht er von θεοὶ entweder in ganz farblosen Formeln, wie bei Xenophon (Symp. 8, 4) oder vom Standpunkte des Volkes aus, wie bei D. L. VI 1, oder der Wortlaut ist gänzlich unverbürgt, wie bei Joh. Dam. Par. sacr. II 13, 76. IV p. 199 Mein. und in ähnlichen Anekdoten, deren Fassung von der Willkür der Sammler und Herausgeber abhing. Der Ausspruch aber φίλοι τοῖς σοφοῖς οἱ θεοὶ gehört dem Diogenes an (D. L. VI 37)[11]).

Wenn ferner Monotheisten der Bibel die Worte 'Gott der Götter' nachsprechen, so geschieht das, weil sie kein Bewusstsein von dem ursprünglich polytheistischen Sinn derselben haben. Der durch heilige Schriften gerechtfertigte Gebrauch einer überlieferten festen Formel kann daher nicht mit Redewendungen verglichen werden, in denen Xenophanes von den Göttern spricht. Er, der mühsam aus dem Polytheismus des Griechentums sich emporgerungen hat, dessen ungestümer Wahrheitsdrang ihn in den schroffsten Gegensatz zu Volksmeinungen und Volkssitten stellt, dessen Freimut ihn die schärfsten Worte als Ausdruck seiner revolutionären Gedanken wählen lässt, soll zum ersten Male die einfache, aber fundamentale Lehre ausgesprochen haben, dass es nur Einen Gott gebe; er soll die Vielheit göttlicher Wesen zurückgewiesen haben — das aber in Worten, die durchaus den von ihm so ingrimmig bekämpften Vorstellungen des Volkes entsprechen! Eine solche Annahme ist doch wohl nicht als wahrscheinlich anzusehen.

[10]) Unbegründet erscheint demnach Bernays' Vermutung (Lucian und die Kyniker S. 94 A. 15), die bei D. L. VI 4 berichtete Erzählung 'beziehe sich nur auf zufällige Anwesenheit bei einer einleitenden Ceremonie', 'der wirklichen Weihen sei Antisthenes nie gewürdigt worden'. — Diogenes' fromme Gesinnung will Julian (Or. VI p. 199 B) nicht bezweifeln; Krates' Götterglauben bezeugt das von Julian (das. p. 199 D und VII p. 213 B) angeführte Bruchstück.

[11]) Ebensowenig ist der Alexandriner Philon mit Xenophanes zu vergleichen. Er, der Monotheist, nennt allerdings die Gestirne sichtbare Götter (p. 6, 16; 14, 46; II p. 214, 26; 643 Mang.). Aber es ist bekannt genug, dass er sehr oft die widersprechendsten Bestimmungen mit einander verknüpft, und dass er in seiner ungenauen, ja wirren Terminologie seinen Quellen oft Ausdrücke entlehnt, die er keineswegs im eigentlichen Sinne angewendet wissen will: 'Götter' sind ihm nur Wesen überirdischer Art.

els scheint sie für unwahrscheinlich zu halten. Dem[…] gt einen andern Ausweg ein, auf den als einen möglichen von Zeller (S. 1596) hingewiesen hatte, wohl den letzten, den giebt: er erklärt das erste Fragment für unecht. 'Fr. 1', so äussert er sich (das. S. 98), 'steht bei Clemens in so gefährlicher Nachbarschaft mit sicher Aristobulischen Fälschungen, dass hierauf wie auf andere ebenfalls nicht unbedenkliche Xenophanescitate des Clemens nicht zu bauen ist'. Wie gern man sich nun auch in allen, die Quellen griechischer Philosophie betreffenden Fragen Diels' kundiger Führung überlassen möge, in dieser Ansicht wird man ihm nicht folgen dürfen.

Nicht sprachliche oder sachliche Gründe, sondern lediglich die böse Nachbarschaft der aristobulischen Fälschungen lässt Diels das bisher nie angefochtene erste Fragment als verdächtig erscheinen. Aber längst hat ja Valckenaer (De Aristobulo p. 106 f.) nachgewiesen, dass das in nicht unbeträchtlicher Entfernung von unserm Fragment stehende längere Citat aus Pseudo-Aristobul [12]) gar nicht in den Zusammenhang der clementinischen Schrift passt, dass es, wie viele ähnliche Einschiebungen [13]), notwendig gestrichen werden muss.

Doch Diels wird vielleicht die meiner Ueberzeugung nach wohlbegründete und auch von W. Dindorf in seiner Ausgabe des Clemens gebilligte Ansicht Valckenaers zurückweisen und den Text des Clemens für unversehrt erklären; aber der gegen das xenophaneische Fragment von ihm ausgesprochene Verdacht ist mit der Nähe der aristobulischen Citate doch nicht zu begründen. — Clemens ist vielleicht der belesenste unter den Vätern der griechischen Kirche. Er hat keineswegs, wie die Verfasser ähnlicher Schriften, seine Citate aus einigen späten Sammelwerken zusammengestoppelt, sondern neben solchen auch eine grosse Zahl alter echter Original-

[12]) Die Gründe, die Lobeck, Grätz, Kuenen, Joël für die Unechtheit des dem Aristobul zugeschriebenen Commentars beigebracht haben, hat eine eingehende Untersuchung als durchaus zutreffende mir erwiesen und durch weitere Beweise bestätigt.

[13]) Auf derartige Zusätze weist Cobet Λόγιος Ἑρμῆς p. 191 f. und a. a. O. hin.

schriften gelesen und benutzt. Von beklagenswerter Kritiklosigkeit und unglaublicher Flüchtigkeit hat er durch Trugschriften sich oft täuschen lassen; aber neben Excerpten aus offenbaren Fälschungen teilt er uns die erlesensten Ueberreste aus alter guter Zeit mit. Wer möchte diese um der oft sehr anrüchigen Nachbarschaft willen zurückweisen? — Clemens stellt altgriechische, jüdische und christliche Schriftsteller, echte und untergeschobene Schriftwerke sorglos neben einander. Homer erscheint neben Jesaias und den Korintherbriefen, Platon neben Moses und dem Lukas-Evangelium, Kleanthes neben den Sprüchen Salomons, dem Siraciden und dem Briefe an die Thessaloniker. Hiob und Sophokles, Euripides und der Pastor des Hermas, Menander und die falsche Sibylla werden in einem Atem genannt. Und bei dieser Mischung aller Elemente dürften wir ein Citat wegen der Nähe eines pseudepigraphen Stückes für unecht erklären? dürften ein Bruchstück aus Xenophanes verdächtigen, weil ein, noch dazu durch einen grossen Zwischenraum von ihm getrenntes Citat aus Ps.-Aristobul voraufgeht?

Das in unserm Falle zu thun, muss auch folgende Erwägung uns abhalten. Die Verse des Xenophanes sind von Citaten umgeben, die Clemens nicht blos in den Stromateis, sondern auch in der Cohortatio in gleicher Reihenfolge aufführt. Man vergleiche:

Cohortatio p. 59 Pot.	Stromateis p. 714 Pot.
—	*Aristobul*
—	Solon
—	Sapientia Salomonis
—	Platon
Antisthenes	Antisthenes
Xenophon	Xenophon
Sibylla	Sibylla
—	*Xenophanes*
—	Bakchylides
Kleanthes	Kleanthes

Die Citate aus Antisthenes, Xenophon, der Sibylla und Kleanthes stammen, wie diese Zusammenstellung lehrt, aus derselben Quelle und einer solchen, die nichts mit den ps.-aristobulischen Fälschungen gemein hat. Wer trotz dieses Umstandes das Fragment

des Xenophanes um der entfernten Nachbarschaft des Aristobul willen verurteilt, der müsste notwendig auch die der Fälschung näher stehenden Auszüge aus anderen Schriften für unecht erklären: ihre Echtheit kann aber nicht angefochten werden[14]) und schützt so auch die Verse des Xenophanes gegen jeden Verdacht.

Nur in wenigen Fällen wird man im Stande sein, nicht blos die gegen die Echtheit von Bruchstücken alter Dichtwerke vorgebrachten Verdachtsgründe zu entkräften, sondern auch positive Beweise für sie anzuführen. Auch an solchen fehlt es den angegriffenen Versen nicht. Mit dem ersten Fragment fallen nämlich, wie Diels selbst andeutet, auch die bei Clemens sich unmittelbar anschliessenden Bruchstücke. Es sind die bekannten

Fr. 5
ἀλλὰ βροτοὶ δοκέουσι θεοὺς γεννᾶσθαι . . .
τὴν σφετέρην τ' αἴσθησιν ἔχειν φωνήν τε δέμας τε

[14]) Das Citat aus Xenophons Memorabilien findet sich nicht in unseren Handschriften Xenophons, wohl aber bei Stobaeos (Anthol. II p. 15 Wachsm.) und hier noch um einen Satz vermehrt. Der Zusammenhang, in dem es erscheint, weist auf den Bearbeiter der Apomnemoneumata hin, den uns besonders Dindorf und Schenkl kennen gelehrt haben. An eine Fälschung Aristobuls aber hätte Schenkl (Sitzungsber. der Wiener Akad. LXXX S. 128) nicht denken sollen. Denn Niemand wird einen Grund angeben können, der einen Anhänger der biblischen Lehre zu dieser Umschreibung des voraufgehenden Satzes hätte veranlassen können, und eine Annäherung des Ausdrucks an biblischen Sprachgebrauch, von der Schenkl spricht, ist nicht zu rkennen. Ferner finden wir unter den zahlreichen Falsificaten Ps.-Aristobuls kein einem griechischen Prosaiker untergeschobenes Stück. Endlich würden wir ein gefälschtes Citat aus Xenophon schwerlich im Florilegium des Stobaeos antreffen, der vielmehr einen vortrefflichen Xenophontext benutzt haben muss, wie wir denn ihm die Rettung mehrerer anderer in den Handschriften fehlender Stücke der Apomnemoneumata und zahlreiche Verbesserungen der handschriftlichen Ueberlieferung verdanken (Schenkl das. S. 100 f.). — Cobet, der für Fälschungen und Entstellungen altgriechischer Schriften den schärfsten Blick hat, zweifelt nicht an der Echtheit des von Clemens und Stobaeos erhaltenen Citates (Λόγιος Ἑρμῆς I 249; Mnemos. XI 391). Aber er irrt, wenn er als gemeinsame Quelle beider Musonios ansieht, was schon wegen des Citates aus der Sibylla nicht angeht. Auch ist nicht abzusehen, warum das ganze Stück nur in der Cohortatio am rechten Orte stehen und aus derselben in die Stromateis übertragen sein soll. Die oben gegebene Zusammenstellung widerlegt diese Vermutung.

und Fr. 6
ἀλλ' εἴτοι χεῖρας γ' εἶχον βόες ἠὲ λέοντες,
ἢ γράψαι χείρεσσιν καὶ ἔργα τελεῖν ἅπερ ἄνδρες,
καί κε θεῶν ἰδέας ἔγραφον καὶ σώματ' ἐποίουν
τοιαῦθ' κτλ.

Wer aber möchte in diesen prächtigen, das edle Pathos einer alten kräftigen Zeit atmenden Versen das Werk eines späten falschmünzenden Stümpers erblicken[15])? Wer möchte glauben, dass ein Mann vom Schlage eines Ps.-Aristobul Verse von der Wucht dieser Fragmente gedichtet habe[16])? Wer kann Machwerke wie die Ps.-Orphika Aristobuls diesen Dichtungen auch nur nahe stellen? — Und ferner. Sämtliche ps.-aristobulische Gedichte sind, wie keines Nachweises bedarf, verfasst worden, um das hohe Alter der biblischen Lehren und die Abhängigkeit des Heidentums vom Judentum zu erweisen und die Religion des Judentums oder Christentums gegen allerlei Angriffe zu schützen. Wann aber hat ein Jude oder Christ im Interesse der biblischen Lehre einem alten griechischen Dichter Verse von so entschieden polytheistischem Klange in den Mund gelegt, wie sie in Fr. 1 vorliegen? Wann ferner hat ein Bekenner der biblischen Religion zur Verherrlichung seines Glaubens gegen die anthropomorphen Vorstellungen von der Gottheit geeifert, wie es in Fr. 5 und 6 geschieht? Gerade den Anhängern der Bibel wurde ja, wie besonders aus Celsus, Porphyrios und Julianus Apostata zu ersehen ist, vorgeworfen, dass ihre heiligen Schriften Gott menschliche Gestalt beilegen. Darum halten Philon, Josephus, Ps.-Aristobul und zahlreiche Kirchenväter eine Verteidigung ihrer Religion gegen

---

[15]) Die Fr. 5 u. 6 sind bei Clemens nicht unversehrt erhalten. Aber Niemand wird deshalb ihre Echtheit verdächtigen, der den bedauernswerten Zustand kennt, in welchem zahllose Bruchstücke philosophischer Schriften aus vorplatonischer Zeit uns jetzt vorliegen.

[16]) Den weiten Abstand der xenophaneischen Verse von Dichtungen, die im vermeintlichen Interesse des biblischen Monotheismus alten griechischen Schriftstellern untergeschoben sind, ersieht man am besten aus einer Vergleichung jener Bruchstücke mit den ps.-pythagoreischen Versen bei Ps.-Justinus (De mon. c. 2 p. 105 C) und den daselbst (p. 104 f.) und von Clemens (Str. p. 717 ff.) citirten Ps.-Aeschylos, Ps.-Sophokles, Ps.-Epicharm, Ps.-Diphilos und ähnlichen Fälschungen.

derartige Vorwürfe für notwendig. Dass aber von jüdischen oder christlichen Apologeten Verse gefälscht seien, um in leidenschaftlichen Worten den Glauben an menschenähnliche Götter zu bekämpfen, ist meines Wissens nicht nachzuweisen, während derartige Ausfälle von griechischen Philosophen gegen die Religion ihres Volkes häufig sind. So gerät denn Diels, der um den Monotheismus des Xenophanes zu retten, das erste Fragment Ps.-Aristobul zuschreibt, in ein schwieriges Dilemma. Entweder ist der Sinn des Fragmentes ein polytheistischer: dann kann es nicht von Ps.-Aristobul und von keinem Bekenner einer monotheistischen Religion herrühren, oder es enthält die monotheistische Lehre: dann liegt keine Veranlassung vor, es als unecht anzusehen.

Wenn nun zum Schlusse noch darauf hingewiesen werden kann, dass Platon (Legg. IX 879 B) die Worte des ersten Fragmentes ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι wiederholt, Kleitomachos bei Cicero (De nat. deor. I 27 f.) auf Fr. 6 sich zu beziehen scheint, in einem Philolaos zugeschriebenen Ausspruche Fr. 1, 4, 5 benutzt (s. unten S. 343), von Diogenes (IX 19) der zweite Vers des Fr. 1 umschrieben wird, so wird man die Echtheit der angegriffenen Verse wohl nicht länger anzweifeln.

Durften wir um der Wichtigkeit des ersten Fragmentes willen eine recht weitschweifige Erörterung nicht scheuen, so wird es dagegen gerechfertigt sein, die Untersuchung der minder entscheidenden Bruchstücke in grösserer Kürze zu führen[17]).

Die Mahnung des Fr. 21. θεῶν δὲ προμηθείην αἰὲν ἔχειν ἀγαθήν. scheint Diels von keinem Belange, weil sie in einer populären Elegie enthalten sei. Aber gerade in diesem, dem grösseren Teile nach sehr ernsten Liede finden wir die Aufforderung, nur Rechtes und Gutes zu sprechen und eine sehr eindringliche Zurückweisung

---

[17]) Das Fr. 16, das, wie schon ThdX. (S. 9) erklärt wurde, für die Entscheidung der Streitfrage von geringer Bedeutung ist, übergehe ich. Diels will dasselbe (S. 98) nicht in das Lehrgedicht, sondern in die Sillen des Xenophanes verweisen. Ich habe nie behauptet, dass es einen Teil des ersteren gebildet habe, und weiss nicht, welcher Schrift des Xenophanes es angehört hat. Die Existenz von Sillen des Xenophanes aber hat bisher Niemand erwiesen.

unwahrer mythologischer Erdichtungen. Während nun Xenophanes diese als törichtes Geschwätz hinstellt, das auch bei fröhlichem Gelage nicht geduldet werden dürfe, sollte er die viel schlimmere und viel tiefer eingreifende Lehre von der Göttervielheit ruhig hingenommen und selbst empfohlen haben? Das scheint mit der rücksichtslosen Wahrheitsliebe des Dichters schlecht zu stimmen.

Im Fr. 14 erklärt Xenophanes, dass niemand in Klarheit kundig sei dessen, was er von den Göttern und vom Weltall sage. Hält man die hergebrachte Auffassung der xenophaneischen Theologie fest, so ist das schlechthin unverständlich. Denn für Xenophanes giebt es keinen Gegensatz von Gottheit und Weltall, und von den Göttern soll er ja in aller Klarheit und Bestimmtheit behauptet haben, dass sie nicht seien. Erklärt aber Zeller (S. 1596), dass Xenophanes das Ganze seiner Theologie wohl als λόγοι περὶ θεῶν habe bezeichnen können, so ist doch wohl zu bedenken, dass er hier nicht den Titel seiner Schrift angiebt, sondern vielmehr behauptet, ‚niemand wisse etwas von dem, was er über die Götter sage'. Und wenn Zeller fortfährt, 'dass er auch dann, wenn ihm die Einheit und Einzigkeit Gottes feststand, doch die volle Klarheit und Sicherheit' seiner Lehre 'gerade so gut vermissen konnte, wie er sie in den Reden über die Welt (περὶ πάντων) vermisst, deren Einheit ihm doch gleichfalls zweifellos feststand,' so ist auch hiergegen Manches einzuwenden. Von den Göttern lehrte er nur, dass sie nicht seien, und das musste er und mit ihm ein jeder, der seine Lehre annahm, in aller Klarheit und Sicherheit behaupten können. Soll hier aber wiederum der Plural θεοί den Einen Gott bezeichnen, so ist seine Einheit nicht mit der Einheit der Welt zu vergleichen. Denn diese Einheit schliesst ja eine unendliche Vielheit der Dinge nicht aus; dort aber soll die Einheit und Einzigkeit der Gottheit mit Ausschluss aller Vielheit gelehrt worden sein. Was konnte bei solcher Einheit ihm unklar bleiben? Auch dies erkennt Diels in rückhaltloser Weise mit den Worten an (S. 98): 'Der Gegensatz von θεοί und πάντα ist auf das System des Xenophanes bezogen mir ebenso rätselhaft als der Plural θεοί'. Aber nicht darum ist das unerklärlich, weil wir, wie Diels hinzufügt, 'die Stelle des Gedichtes nicht kennen, auf die es sich bezieht'. Keines der übrigen

doch wohl verständlichen Fragmente des xenophaneischen Lehrgedichtes ist uns nach seiner Umgebung und seinem Zusammenhange bekannt, und wo immer das vierzehnte Bruchstück gestanden haben mag, immer müssen die Worte der gewöhnlichen Auffassung als ein unlösbares Problem erscheinen.

Wenn man die von mir verteidigte Auffassung der xenophaneischen Gotteslehre zu Grunde legt, verschwindet jede Schwierigkeit. Das Weltall in seinem Grunde erfasst, ist Xenophanes εἷς θεὸς μέγιστος, aber μέγιστος ἐν θεοῖσι; denn der Eine grösste Gott hat neben sich eine Anzahl von Teilgottheiten: das Weltall, identisch mit dem höchsten Gotte, ist also wohl zu unterscheiden von den θεοί. Diese Einheit in der Vielheit aber bot, auch abgesehen von der Frage nach dem Wesen der Götter, ein Problem dar, das Xenophanes ebenso dunkel erscheinen musste, wie es selbst in den Systemen eines Spinoza, Fichte, Lotze als unlösbares Rätsel auftritt; darum musste Xenophanes freimütig bekennen, dass in Klarheit niemand kundig sei dessen, was er über Götter und Weltall lehre.

Die Fragmente des Xenophanes begründen — das darf nunmehr wohl behauptet werden — die überlieferte Vorstellung von der Gotteslehre des eleatischen Denkers nicht, sondern widerlegen sie. Wie steht es nun aber mit den Angaben späterer Schriftsteller über ihn? Sind sie geeignet, das gewonnene Ergebnis zu erschüttern?

Von geringer Bedeutung ist, wie zugegeben werden muss, Ciceros wohl auf Poseidonios zurückgehende Angabe (De divin. I 3, 5) *Xenophanes unus qui Deos esse diceret divinationem funditus sustulit*; denn allerdings, Ciceros Zuverlässigkeit ist nicht eben gross, und wird in unserm Falle, wie Zeller hervorhebt, durch die nachfolgende Mitteilung über die Sokratiker noch verringert. Doch denke man auch nicht gar zu gering über den Wert dieses Zeugnisses. Denn war Xenophanes Monotheist, so konnte Ciceros Gewährsmann ihn nicht wohl behaupten lassen, *Deos esse*; so würde er ihn eher zu den Atheisten gerechnet haben, wie denn Cicero von Antisthenes ausdrücklich hervorhebt (De nat. deor. I 13, 32) *tollit vim et naturam Deorum*[18]).

[18]) Diels (S. 99 A. 4) hält allerdings Hartfelders Conjectur *unum qui Deum*, die den Sinn dieser Stelle ins Gegenteil verwandelt, für richtig. Aber diese

Auch die Worte, die Xenophanes von Aristoteles (Rhet. II 23. 1399b6) in den Mund gelegt werden, sind zwar nicht von entscheidender Bedeutung, aber doch auch nicht zu unterschätzen. Man dürfe, so heisst es hier, weder von Entstehen noch von Vergehen der Götter sprechen: ἀμφοτέρως γὰρ συμβαίνει, μὴ εἶναι θεούς ποτε. Das letztere sagt Xenophanes nicht im Sinne seiner Landsleute; denn die Volksreligion nahm ja an dem Begriffe einer Zeit, in der es noch keine Götter gab, nicht den geringsten Anstoss. Er spricht hier im eigenen Sinne, wenn er das 'Nichtsein der Götter in irgend einer Zeit' als ungerechtfertigte Consequenz einer irrigen Annahme hinstellt: er selbst kann also die Existenz der θεοὶ nicht geleugnet haben. Nicht zu vergleichen ist daher die von Aristoteles (das. 1400 b 5) erzählte Anekdote, die den Philosophen nur im Sinne Fremder sprechen lässt. Und wenn Zeller (S. 1596) auf Aristoteles Eth. Nik. I 10. 1099 b 11; VIII 14. 1162 a 5; IX 1. 1164 b 5 hinweist, als auf Stellen, aus denen man ja auch nicht schliessen dürfe, dass Aristoteles eine Fürsorge der θεοὶ für die Menschen angenommen habe, so ist zu entgegnen, dass in der nikomachischen Ethik allerdings eine solche mit voller Bestimmtheit gelehrt wird, wie aus X 9. 1179 a 24 f. hervorgeht. Das widerspricht freilich aufs schärfste anderen unzweideutigen Lehren des Aristoteles und dem Geiste seiner Philosophie; aber das ὥσπερ δοκεῖ an dieser Stelle und der Zusammenhang des Ganzen lässt eine Abschwächung des Gedankens oder eine Auffassung desselben als Ausdruckes der Volks-

kühne Aenderung der überlieferten Lesart ist, soviel ich weiss, von Niemandem gebilligt worden; sie ist vielmehr dem neuesten Herausgeber Ciceros, C. F. W. Müller so unhaltbar erschienen, dass er sie nicht einmal der Erwähnung für wert gehalten hat. In der That ist sie längst von Schiche (Ztschr. f. Gymnas. Wiss. Jahresber. 1882 S. 23f.) aus grammatischen Gründen zurückgewiesen worden. Sie ist ferner ohne handschriftliche Grundlage. *Unos* in B (nicht A nach Deiter Rh. Mus. 1882 S. 316; De codic. Voss. p. 36) ist ja identisch mit *unus*, und *Deum* in H ist reine Conjectur. Denn dieser Handschrift, die zahlreiche Vermutungen aufgenommen hat, kommt, wo sie den guten Codices A B widerspricht, keinerlei Autorität zu, wie aus Vahlen (Praef. zu Cicero De legg. [2] p. VI. XII f.) und C. F. W. Müller (Jahns Jahrb. 1864 S. 127) hervorgeht. — Bemerkt sei noch, dass ich einer freundlichen Mitteilung des zuletzt genannten Gelehrten die rechte Schätzung der handschriftlichen Ueberlieferung dieser Stelle verdanke.

vorstellung nicht zu. Ein weiteres Eingehen auf diesen Gegenstand ist freilich hier nicht gestattet.

Wichtiger ist der auf Theophrast zurückgehende Bericht Ps.-Plutarchs (Diels Doxogr. p. 580, 14): ἀποφαίνεται δὲ καὶ περὶ θεῶν ὡς οὐδεμιᾶς ἡγεμονίας ἐν αὐτοῖς οὔσης· οὐ γὰρ ὅσιον δεσπόζεσθαί τινα τῶν θεῶν, ἐπιδεῖσθαί τε μηδενὸς αὐτῶν μηδένα. Diese Worte sollen Zeller und Diels zufolge nicht allein kein Bekenntnis des Polytheismus einschliessen, wie es mir erschien, sondern uns auch zwingen, Xenophanes eine streng monotheistische Anschauung zuzuerkennen. 'Denn (sagt Zeller S. 159 f.) es verhält sich nicht so, wie F. (S. 10) glaubt, dass hier nur der Vorstellung einer despotischen Herrschaft des Götterkönigs entgegengetreten würde: sondern jede ἡγεμονία, jede Beherrschung eines Gottes durch andere, wird für etwas mit dem Wesen der Gottheit Unvereinbares erklärt: nicht weil ein tyrannisches Regiment ihrer Güte und Vollkommenheit widerstritte, sondern weil einerseits kein Gott einen Herrn über sich haben könne (πεφυκέναι γὰρ θεὸν μὴ κρατεῖσθαι, wie De Xenophane 977 a 31 richtig erklärt wird), andererseits Gott als solcher keines Dieners bedürfe'.

Und ähnlich äussert sich Diels (S. 99).

Aber auch diese auf den ersten Blick entscheidenden Beweise dürften schwerlich eingehender Ueberlegung Stich halten. Man gebe einmal zu, dass durch eine strenge Argumentation aus einem Ausspruche des Xenophanes Folgerungen zu ziehen seien, die ihn in einen Widerspruch mit seinen sonstigen Ansichten verwickeln. Sind denn aber derartige Widersprüche bei Philosophen alter und neuer Zeit so selten, dass man um ihretwillen eine sonst gut bezeugte Lehre umdeuten oder gänzlich leugnen dürfte? — Einer der leuchtendsten Vorzüge der Zellerschen Geschichtswerke besteht darin, dass ihr Verfasser, jeder künstlichen Vertuschung und Verdunkelung unleugbarer Thatsachen abhold, klar und entschieden auf die Inconsequenzen auch der tiefsten Denker hinweist, da wo andere Geschichtschreiber oft genug durch gewaltsame Deutungen eine scheinbare Harmonie zu stiften versucht haben. Schreiend sind die Widersprüche, die Zellers tief begründetes Urteil bei Heraklit und Empedokles, bei Platon und Aristoteles, bei Descartes, Leibniz, Kant

nd zahlreichen anderen Philosophen[19]) nachgewiesen hat. Und Xenophanes, von dessen philosophischen Ansichten nur dürftige ruchstücke uns Kunde geben, der, mehr Dichter als Philosoph, in zusammenhängendes System der Philosophie wohl niemals ntwickelt hat, dürfte ein Widerspruch, wie der gerügte, nicht uzutrauen sein? — Eine ähnliche Inconsequenz, wie sie hier Xenophanes vorgeworfen wird, hat man in späterer Zeit auch hrysippos zum Vorwurf gemacht. Die Gottheit soll ihm zufolge n sich vollkommen und bedürfnislos sein, und mit Recht soll uripides von ihr erklärt haben δεῖται γὰρ ὁ θεὸς, εἴπερ ἔστ' ὄντως ὸς, οὐδενός. Und doch hat derselbe Chrysipp das Weltall als as einzig Sichselbstgenügende angesehen: die übrigen Götter können lso weder sich selbst genügend noch glückselig sein (Plut. De toic. rep. c. 40). Niemand aber hat um des Mangels an Folgechtigkeit willen eine dieser Lehren Chrysipp abgesprochen. Warum llten wir den Dichterphilosophen Xenophanes strenger beurteilen, s den schärfsten Dialektiker der stoischen Schule? — Ein Fragent, das Achilles Tatius gerettet hat und ausdrückliche Angaben ristoteles' und Theophrasts sagen uns, dass Xenophanes die Luft und n unteren Teil der Erde ins Grenzenlose sich erstrecken liess. Dem idersprechen aber zahlreiche Berichte anderer zuverlässiger Gewährsänner, denen zufolge Xenophanes eine Begrenzung des Weltalls genommen hatte[20]). Haben wir das Recht, um dieses offenbaren iderspruches willen eine von beiden Angaben zu verdächtigen?

Doch wir haben hier ein Zugeständnis gemacht, das viel zu eit geht. In Wirklichkeit besteht kein Widerspruch zwischen n richtig verstandenen Angaben Theophrasts und der von mir rtretenen Ansicht über Xenophanes' Theologie. Freilich, wer nimmt, dass jedes Wort in dem Auszuge Ps.-Plutarchs xenophaisch sei, der muss den hervorgehobenen Widerspruch anerkennen. ber die ersten Worte des Berichtes μηδεμίας ἡγεμονίας ἐν αὐτοῖς ης können unmöglich Versen des Xenophanes entnommen sein.

[19]) S. Philos. d. Griechen I⁴639. 739. II, 1³581. 582. 600f. 704 A. 2 2³196. 381. 384. 387f. 801. Gesch. der deutschen Philos. S. 48. 97. 110. und an anderen Stellen.

[20]) Zeller Ph. d. Griechen I⁴494f.

Sie klingen äusserst prosaisch, und das wichtigste Wort ἡγεμονία kann aus metrischen Gründen nicht in Versen epischen Masses, in denen Xenophanes' Lehrgedicht abgefasst war, gestanden haben. Es liegt also eine lediglich dem Berichterstatter angehörige Form des Gedankens vor. Zu welchen geschichtswidrigen Vorstellungen wir aber gelangen würden, wenn wir jeden ungeschickt gewählten Ausdruck, jede ungenaue Angabe dieser Excerpte als feste Grundlage weiterer Folgerungen ansehen wollten, zeigen die den besprochenen unmittelbar folgenden Worte (Doxogr. 580, 20f.) Παρμενίδης δὲ .. ἅμα μὲν καὶ τῶν τούτου δοξῶν ἀντεποιήσατο, ἅμα δὲ καὶ τὴν ἐναντίαν ἐνεχείρησε στάσιν. Nehmen wir an, dass in dem οὐδεμιᾶς ἡγεμονίας ἐν αὐτοῖς οὔσης eine ähnliche Ungenauigkeit steckt, wie in diesem über Parmenides abgegebenen und vielen anderen Urteilen; dass jene Worte nur eine ungenaue Umschreibung des echt xenophaneischen Gedankens οὐχ ὅσιον δεσπόζεσθαί τινα τῶν θεῶν enthalten, so ist jeder Widerspruch zwischen diesem Berichte und der bestrittenen Lehre von der Göttervielheit verschwunden. Dann hat Xenophanes nicht jede Unterordnung der Teilgötter unter den Einen höchsten Gott, sondern nur die despotische Beherrschung der unteren Götter bekämpfen wollen; ja vielleicht hat er hier, wie in der angeschlossenen Erklärung über die Bedürfnislosigkeit der Götter, nur die sehr anstössigen Erzählungen griechischer Dichter von der despotischen Regierung des Götterkönigs zurückgewiesen [21]. Dass diese Erklärung der Ansicht des Xenophanes entspricht, beweist Euripides, der in offenbarer Nachbildung des xenophaneischen Gedankens, die Worte spricht (Her. fur. 1343)

οὔτ' ἠξίωσα πώποτ' οὔτε πείσομαι
οὐδ' ἄλλον ἄλλου δεσπότην πεφυκέναι·
δεῖται γὰρ ὁ θεός, εἴπερ ἔστ' ὄντως θεός,
οὐδενός [22])

---

[21]) Die im Texte angegebene Bedeutung von δεσπόζεσθαι ist bekannt genug. Doch sei noch hingewiesen auf Aesch. Prom. 208 πρός βίαν τε δεσπόσειν: Plat. Parm 133 D δεσπότης ἢ δοῦλος; Rep. IX 576 A· δεσπόζοντες ἢ δουλεύοντες; Ps.-Dem. XVII 17 δεσποτικῶς τε καὶ ἀσελγῶς; Arist. Pol. III 1279 b 16 τυραννίς .. μοναρχία δεσποτική; fr. 81. 1489 b 29 τοῖς Ἕλλησιν ἡγεμονικῶς, τοῖς δὲ βαρβάροις δεσποτικῶς χρώμενος.

[22]) Der Sinn dieser Verse ist klar. Theseus hatte Herakles, um ihn von

Sowenig wir nun Euripides den Glauben an die Existenz einer Göttervielheit und eines höchsten Gottes absprechen, weil er keinen Gott unter die despotische Herrschaft eines andern stellen will[23]), so wenig sind wir gezwungen, Xenophanes' Lehre von Einem höchsten und vielen Nebengottheiten für unvereinbar mit diesem Gedanken zu erklären. Denn Xenophanes lehrt hier nichts anderes, als was ein Neupythagoreer in den Worten bei Stobaeos (Floril. 48, 63 p. 265, 21 Mein.) aussprach (ὁ πρῶτος θεὸς) ἤπιος πρὸς πάντα τὰ ὑπ' αὐτῷ γενόμενα ἐντί[24]), und was sich bei den verschiedensten anderen Schriftstellern findet.

Wenn die bisher untersuchten Fragmente und Berichte mit den Ergebnissen meiner Abhandlung in vollem Einklange stehen, so fragt sich nur noch, ob auch die bekannten Angaben Aristoteles' (Metaph. A 5. 986 b 24) und Theophrasts (Doxogr. 480, 4) mit den-

---

seinem Entschlusse, Hand an sich selbst zu legen, abzulenken, auf das Beispiel der Götter hingewiesen, die trotz aller gegen einander begangenen Frevel den Olymp bewohnen und ihre Schuld leicht zu tragen verstehen. V. 1301:

> οὐ λέκτρα τ' ἀλλήλοισιν, ὧν οὐδεὶς νόμος
> συνῆψαν; οὐ δεσμοῖσι διὰ τυραννίδας
> πατέρας ἐκηλίδωσαν; ἀλλ' οἰκοῦσ' ὅμως
> Ὄλυμπον κτλ.

Darauf entgegnet Herakles (V. 1328 f.)

> ἐγὼ δὲ τοὺς θεοὺς οὔτε λέκτρ' ἃ μὴ θέμις
> στέργειν νομίζω δεσμά τ' ἐξάπτειν χεροῖν
> οὔτ' ἠξίωσα πώποτ' κτλ.

Die Wahrheit jener Erzählungen von den Ehebrüchen der Götter, von der Fesselung der Väter durch ihre Söhne bestreitet also Herakles, und er verallgemeinert das διὰ τυραννίδας (in V. 1304) durch die Erklärung: 'Kein Gott übt Despotenherrschaft über den andern'. Das Ganze dieser Entgegnung wird sodann durch den Satz begründet: 'Denn die Gottheit, wenn sie in Wahrheit Gottheit ist, ist bedürfnislos'. Die Existenz der Götter aber soll so wenig geleugnet werden, wie die hohe Stellung des Zeus im Kreise der Götter. Beides ist vielmehr die notwendige Voraussetzung des Dramas. Dass Euripides sie in diesen Versen zu Gunsten einer philosophisch-monotheistischen Theorie aufgehoben habe, wird wohl Niemand behaupten.

[23]) Ueber Euripides Stellung zum Volksglauben s. Zeller Ph. d. Gr. II[3] 15 f.

[24]) Man könnte hier auch die dem Polytheisten Ekphantos zugeschriebenen Worte vergleichen (Stob. Flor. 48, 66 p. 271, 4 Mein.) ἔντι μὲν τῷ θεῷ, ἔντι δὲ τῷ βασιλεῖ αὐτῷ μὲν ἄρχεν, ἄρχεσθαι δὲ ὑπ' οὐδενός. Doch ist hier nur vom höchsten Gotte die Rede.

selben zu vereinigen sind. Zeller bestreitet dies. 'Aristoteles und Theophrast', so erklärt er (S. 1597), 'legen Xenophanes die Lehre von der Einzigkeit Gottes mit einer Bestimmtheit bei, der sich nichts abdingen lässt. Wenn der Erstere von ihm sagt: τὸ ἓν εἶναι φησι τὸν θεὸν, so schliesst er die Vorstellung aus, dass auch Teile dieses Einen Götter sein könnten; denn wenn die Gottheit das Eine ist, kann sie nicht zugleich eine Mehrheit sein. Wenn Theophrast von Xenophanes berichtet: μίαν τὴν ἀρχὴν ἤτοι ἓν τὸ ὂν καὶ πᾶν ὑποτίθεσθαι, so kann seine Meinung keine andere als die sein, dass die ἀρχὴ nur Eine sei, wie sie dies ja auch sein muss, wenn Gott (wie Theophrast sofort beifügt) das ἓν καὶ πᾶν ist'.

Beweisen diese Stellen aber wirklich, was sie beweisen sollen? Die Worte des Aristoteles lauten Ξενοφάνης δὲ πρῶτος τούτων ἑνίσας . . . οὐδὲν διεσαφήνισεν, . . . ἀλλ' εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναί φησι τὸν θεόν. Und Theophrast bei Simplicius sagt in blosser Umschreibung der aristotelischen Worte Μίαν δὲ τὴν ἀρχὴν ἤτοι ἓν τὸ ὂν καὶ πᾶν . . . Ξενοφάνη τὸν Κολοφώνιον . . . ὑποτίθεσθαί φησιν ὁ Θεόφραστος· τὸ γὰρ ἓν τοῦτο καὶ πᾶν τὸν θεὸν ἔλεγεν ὁ Ξενοφάνης. Xenophanes hat also das Weltall als Einheit erfasst und diese Einheit die Gottheit κατ' ἐξοχὴν[25]) genannt. Ist damit die Vielheit der Götter geleugnet? So wenig, sollte man glauben, als die Einheit der Welt die Vielheit der Einzeldinge nach Xenophanes ausschliesst. Denn nur von der Einheit des metaphysischen Principes handelt Aristoteles in diesem Abschnitte seiner Metaphysik; nur von ihm kann Theophrast sprechen. Wie wohl verträglich aber diese Einheit mit der Vielheit göttlicher und ungöttlicher Individualitäten ist, geht aus dem Umstande klar hervor, dass Aristoteles das ἓν καὶ πᾶν selbst bei den ältesten ionischen Philosophen findet (Metaph. A 8. 988 b 22; 3. 984 a 27 f.; vgl. Bonitz z. St.). Für die Richtigkeit dieser Deutung weise ich nicht auf das von mir (ThdX. S. 20 f.) Ausgeführte hin; ich rufe das Zeugnis

---

[25]) Dass der Ausdruck ὁ θεὸς nicht etwa die Vielheit göttlicher Wesen ausschliesst, lehrt am eindringlichsten Lehrs Popul. Aufsätze [2] 147 f. — Einzelne Belege über die rechte Bedeutung von ὁ θεὸς und τὸ θεῖον zusammenzutragen, erscheint, da fast jedes Blatt der griechischen Litteratur sie darbietet, überflüssig.

Zellers selbst an, der die entscheidenden Worte spricht (Ph. d. Gr. III 2^3 115f.): 'Die Einheit der höchsten Ursache ist allgemeine selbstverständliche Voraussetzung; doch hindert dies unsere Pythagoreer so wenig, als andere, zugleich auch von den Göttern als einer Mehrzahl zu sprechen, und der strengere Monotheismus, welcher sich weigert, neben dem höchsten Gott weitere Götterwesen anzuerkennen, wird sogar ausdrücklich zurückgewiesen, indem neben dem Einen unsichtbaren Gott in den Gestirnen sichtbare Götter anerkannt werden, die in seinem Dienst stehen'[26]). — Aehnlich urteilt Zeller über ein Philolaos zugeschriebenes Fragment bei Philon (De m. opif. p. 24, 10f. M.) ἐστὶ γὰρ ὁ ἡγεμὼν καὶ ἄρχων ἁπάντων θεὸς εἷς, ἀεὶ ὤν, μόνιμος ἀκίνητος, αὐτὸς αὐτῷ ὅμοιος, ἕτερος τῶν ἄλλων. Diese Worte sind um so bedeutungsvoller, je näher sie den xenophaneischen Bruchstücken stehen. Denn der ἄρχων ἁπάντων θεὸς εἷς entspricht dem εἷς θεὸς μέγιστος des Xenophanes; die Worte μόνιμος ἀκίνητος dem Fr. 2 αἰεὶ δ' ἐν ταὐτῷ τε μένειν κινούμενον οὐδέν; das αὐτὸς αὐτῷ ὅμοιος ἕτερος τῶν ἄλλων dem Fr. 1 οὔτε δέμας θνητοῖσιν ὁμοίιος οὔτε νόημα; das ἀεὶ ὢν endlich dem V. 1 des Fr. 5 und dem ähnlichen Ausspruche bei Aristoteles (oben S. 337). Aber nicht die Lehre des Monotheismus findet Zeller in diesem Bruchstücke ausgesprochen. 'Würde endlich', so äussert er sich (Ph. d. Gr. I^4 345, 1) 'ein strenger Monotheismus allerdings dem theologischen Standpunkt der Pythagoreer widersprechen, so fragt es sich doch, ob unser Bruchstück in diesem Sinn zu verstehen ist und der ἡγεμὼν καὶ ἄρχων ἁπάντων θεός andere Götter ausschliessen soll, ob wir daher hier mehr haben, als jenen mit dem Polytheismus nicht unverträglichen Glauben an einen höchsten allwaltenden Gott, wie wir ihn auch vor und neben Philolaus bei einem Aeschylus, Sophokles, Heraklit, Empedokles und anderen finden'.

Wenn der Mann, der tiefer als irgend Einer der jetzt Lebenden in den Sinn der griechischen Gedankenwelt eingedrungen ist, dies Urteil abgiebt, dann dürfte eine weitere Begründung meiner Erklärung der aristotelischen Angaben wohl überflüssig erscheinen.

[26]) Vgl. auch Zeller Ph. d. Gr. 1^4 738. II^3 146. III 1^3 315. 318. III 2^3 126 u. 138. 207f. 226 u. 229. 688f. 792f. u. s.

Doch sei Einzelnes aus einer unübersehbaren Zahl von Belegen als Beweis für die Thatsache hervorgehoben, dass griechische Denker der verschiedensten Zeiten mit der Ueberzeugung von der Einheit eines höchsten göttlichen Principes die Anerkennung und Verehrung der Einzelgötter zu vereinigen gewusst haben.

Ein pseudo-orphisches Gedicht, dessen Grundbestandteile sehr alt sind und dessen spätere Zusätze durchaus im Geiste der alten Dichtungen gehalten sind, schildert die Alleinheit des Zeus (p. 202 Abel) V. 1: Ζεὺς πρῶτος γένετο, Ζεὺς ὕστατος ἀργικέραυνος κτλ. V. 8: ἓν κράτος, εἷς δαίμων γένετο, μέγας ἀρχὸς ἁπάντων. Wie falsch aber wäre der Schluss, den man aus diesen Versen zu ziehen alle Veranlassung hätte, dass dem Dichter alle Vielheit der Götter in der Einheit des Allumfassers Zeus verschwunden sei. Denn von θεῶν ὁδοὶ οὐρανιώνων spricht V. 17; und während Alles in Zeus enthalten ist, sollen doch die Einzelwesen endlicher und göttlicher Art ihre Sonderexistenz behalten (V. 9)

ἓν δὲ δέμας βασίλειον, ἐν ᾧ τάδε πάντα κυκλεῖται,
πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ αἰθήρ, νύξ τε καὶ ἦμαρ,
καὶ Μῆτις, πρῶτος γενέτωρ, καὶ Ἔρως πολυτερπής·
πάντα γὰρ ἐν Ζηνὸς μεγάλῳ τάδε σώματι κεῖται.

Aristoteles selbst spricht die Einzigkeit seines göttlichen Princips aufs entschiedenste aus, und doch hat er eine Vielheit göttlicher Gewalten nicht geleugnet. ἓν ἄρα καὶ λόγῳ καὶ ἀριθμῷ τὸ πρῶτον κινοῦν so lehrt das Buch der Metaphysik, in dem wir den Abschluss der gesammten aristotelischen Philosophie erblicken müssen (Λ 8. 1074a36); εἷς κοίρανος, so schliesst dies Buch die Erörterungen über die höchste Gottheit. Aber daneben erkennt Aristoteles die göttliche Natur der Gestirne und damit die Vielheit der Götter ausdrücklich an; ja in einem einzigen Satze, der unsrer Anschauung nach Unvereinbares vereinigt, spricht er aus, was ihm zugleich als Grundgedanke griechischer Religion erschien und als Inhalt eigener Ueberzeugung feststand (Λ 8. 1074b2) θεοί τέ εἰσιν οὗτοι καὶ περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν. Warum sollen wir glauben, dass Xenophanes die Consequenz seiner Lehre vom θεὸς μέγιστος schärfer gezogen habe, als Aristoteles die seiner Theorie vom πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον?

In einem einzigen göttlichen Principe erblicken die Stoiker Ursache, Substanz und Vernunft der Welt; sie erklären die Welt für eine Einheit, für identisch mit der Gottheit, die selbst nur Eines sein könne. Eine Reihe von Citaten, wie wir sie bei Alexander (De mixt. 142 a), Diogenes (VII 148), Sextus (Adv. Math. IX 79), Eusebios (Pr. ev. XV 15) u. A.[27]) finden, zwingen uns ganz dasselbe als Lehre der Stoiker anzusehen, was Aristotele und Theophrast dem Xenophanes zuschreiben τὸ ἓν εἶναι τὸν θεόν und μίαν τὴν ἀρχὴν ἤτοι ἓν τὸ ὂν καὶ πᾶν. Aber dürfen wir annehmen, dass, weil ihnen die Gottheit das Eine ist, eine Mehrheit von Göttern geleugnet wird? Nein! Aus dem Einen ewigen Urgrunde gehen andere göttliche Individualitäten hervor, mit deren Annahme das Vielgöttertum der Volksreligion — bei aller Abweisung seiner denkwidrigen Auswüchse — sich wohl vereinigen liess. μερίζουσι τὴν μίαν θεότητα εἰς πολλὰς μερικὰς οὐσίας, sagt mit Recht Epiphanios (Adv. haer. I 5) von den Stoikern, und Plutarch berichtet (De comm. notit. 31, 5) Χρύσιππος καὶ Κλεάνθης ἐμπεπληκότες ὡς ἔπος εἰπεῖν τῷ λόγῳ θεῶν τὸν οὐρανόν, τὴν γῆν, τὸν ἀέρα, τὴν θάλασσαν, οὐδένα τῶν τοσούτων ἄφθαρτον οὐδ' ἀΐδιον ἀπολελοίπασι πλὴν μόνου τοῦ Διός, εἰς ὃν πάντας καταναλίσκουσι τοὺς ἄλλους.

Den Stoikern sich anschliessend erklärt Marc Aurel (Medit. VII 9) κόσμος τε γὰρ εἷς ἐξ ἁπάντων, καὶ θεὸς εἷς διὰ πάντων καὶ οὐσία μία, καὶ νόμος εἷς κτλ. Wie viel entschiedner klingt das im Sinne eines strengen Monotheismus als der aristotelische Bericht über Xenophanes' Gottheit. Aber zahllos sind die Stellen, in denen Marc Aurel seine Ueberzeugung von der Existenz der Einzelgötter ausspricht. Und in der That, nie würde der edelste der Cäsaren ohne diese Ueberzeugung lediglich aus politischen Motiven jene furchtbare Verfolgung über die Bekenner des Monotheismus verhängt haben, die sein Andenken befleckt.

In ähnlichen Ausdrücken wie Marcus Aurelius hat Plutarch seinen Glauben an ein allumfassendes göttliches Princip ausgesprochen. Wir lesen (De Ei c. 19 p. 393 A) εἷς ὢν ἑνὶ τῷ νῦν τὸ ἀεὶ πεπλήρωκε, καὶ μόνον ἐστὶ τὸ κατὰ τοῦτον ὄντως ὂν . . . οὐ γὰρ

---

[27]) Vgl. Zeller III 1[3]119. 137 f. 167 f. 310 f. 318 u. s.

ἀ τὸ θεῖόν ἐστιν ὡς ἡμῶν ἕκαστος ἐκ μυρίων διαφορῶν ἐν πάθεσι ... ινομένων ... ἀλλ' ἓν εἶναι δεῖ τὸ ὄν, ὥσπερ ὂν τὸ ἕν ... Ἴητος δὲ ὀνομάζεται), ὡς εἷς καὶ μόνος. Aber auch Plutarch hat an der Vielheit der Götter nicht gezweifelt, wie wiederum Zeller hervorhebt (Ph. d. Gr. III 2³ 190f.).

Mit grösster Entschiedenheit hat endlich Plotin die Einheit und Einzigkeit der Gottheit betont, über jegliche Vielheit und Zusammensetzung, über Gleichheit und Aehnlichkeit mit irgend einem anderen Wesen sie erhoben. Aber derselbe Plotin ist es, der (Enn. II 9, 9) die Worte spricht Οὐ γὰρ τὸ συστεῖλαι εἰς ἕν, ἀλλὰ τὸ δεῖξαι πολὺ τὸ θεῖον ὅσον ἔδειξεν αὐτός, τοῦτ' ἔστι δύναμιν θεοῦ εἰδότων, ὅταν μένων ὅς ἐστι πολλοὺς ποιῇ πάντας εἰς αὐτὸν ἀνηρτημένους κτλ.

Die Menge dieser Belege muss die Ungeduld des kundigen Lesers erregen; aber sie beweist uns in unwiderleglicher Weise, in wie vielfachen Modificationen der griechische Polytheismus mit dem Glauben an die Einheit des göttlichen Principes sich verbunden hat. Sie giebt uns zugleich Antwort auf Zellers Frage (S. 1597), 'wo der Kolophonier, die ihm zugeschriebenen ewigen Wesenheiten in seiner Welt unterbringen und was ihn zu ihrer Annahme veranlassen' konnte. Sie anzunehmen veranlasste Xenophanes derselbe Grund, der auch andere tiefere Geister noch in späterer Zeit, da der monotheistische Gedanke viel mehr betont ward, an der Vielheit der Götterwesen festhalten liess: der Zwang, dem selbst die freiesten und kühnsten Denker unterliegen, das allgemeine Bewusstsein des Volkes, dem sie angehören, dessen Anschauungen selbst dann noch in ihnen fortwirken, wenn sie sich denselben zu entwinden suchen. — Wo der Kolophonier seine Einzelgötter unterbrachte, das genau zu bestimmen, sind wir ausser Stande; denn so vielfach die erwähnten Ansichten über das Wesen der Götter sind, die neben das allumfassende göttliche Princip gestellt werden, so viele und vielleicht noch mehr Möglichkeiten giebt es, den Göttern des Xenophanes ihren Platz in seiner Philosophie anzuweisen. Wenn einige dieser Möglichkeiten von mir herausgegriffen worden sind und ihre Vereinbarkeit mit den übrigen Lehren d– Xenophanes nachzuweisen versucht wurde (ThdX. S. 30), so ha–

ich doch die Unsicherheit eines solchen Versuches offen anerkannt.

Aber mögen auch die Einzelheiten der xenophaneischen Gotteslehre dunkel sein und bei der Dürftigkeit der geschichtlichen Ueberlieferung wohl immer bleiben, klar scheint zu sein, dass der Begründer der eleatischen Schule eine streng monotheistische Lehre nicht ausgesprochen hat. Auch im Gegensatze zu Zeller und Diels scheint festgehalten werden zu müssen, dass Xenophanes aus der Reihe der griechischen Denker nicht ganz herausgetreten ist, dass er die Anschauungen seines Volkes von der Gottheit veredelt, aber nicht gänzlich aufgegeben hat.

XX.

Ueber Demokrits γνησίη γνώμη.

Von

P. Natorp in Marburg.

Zu dem, was über Demokrits Erkenntnissbegriff in meinen „Forschungen“ (Abschn. IV) aufgestellt worden, hier noch einiges nachzutragen, veranlasst mich hauptsächlich die 1886 (Leipzig, Teubner) erschienene, auf eben dieses Thema bezügliche Studie „Zur Seelen- und Erkenntnisslehre des Demokrit“ von G. Hart. Es handelt sich um die bestimmtere Deutung desjenigen Erkenntnissvermögens, auf welchem die Auffassung der Atome und des Leeren als des ἐτεῇ ὄν beruht und welches in einem zweifellos echten Fragment des Demokrit (bei Sext. adv. log. I 139) als γνησίη γνώμη im Unterschied von der σκοτίη der fünf Sinne bezeichnet, vom Berichterstatter Sextos, wohl nach späterer Terminologie, mit διάνοια, ferner mit λόγος gleichgesetzt wird. In bestimmterer Ausführung einer von Andern schon vertretenen Ansicht (vergl. Forsch. 165[1], 177[1]) sucht Hart zu beweisen, dass jenes Vermögen nichts anderes als die Phantasievorstellung sei. Sein Beweis geht aus von den einander nahe verwandten Stellen Plac. IV, 8, 10 (Dox. 395, 10) und Cic. de fin. I, 6, 21, wonach Epikur im Einklang mit Demokrit das Denken (νόησις, cogitare) ebenso wie die Sinneswahrnehmung durch εἴδωλα erklärt hat: natürlich kann hier unter „Denken“ nur Phantasievorstellung verstanden werden[1]). Hiermit bringt der Verfasser weiter in Verbindung, dass

[1]) Da die Phantasievorstellung nach Demokrit-Epikur auf εἴδωλα beruht, so muss ich Hart wohl zugestehen, dass ἰνδαλμός, ἰνδάλλεσθαι bei beiden Philosophen einfach für φαντασία, φαντάζεσθαι stehen kann. Dann hat es ja wohl

Lucrez II 1047 (im Einklang mit Cic. de nat. deor. I, 20, 54) den iactus (Cic.: iniectus) animi — was man zunächst einfach für Uebersetzung von φανταστικὴ ἐπιβολὴ τῆς διανοίας halten wird — auf den unermesslichen Weltraum (der jedenfalls kein Objekt unmittelbarer Wahrnehmung ist), ja II 739 auf die Atome sich erstrecken lässt[2]). Da lag denn die Vermuthung nicht allzufern, dass auch die γνησίη γνώμη, durch welche die Atome erkannt werden, auf der Phantasie habe beruhen sollen.

Indessen scheint mir der Beweis dafür doch nicht erbracht zu sein. Zunächst wenn Hart — einem leicht zu widerlegenden Irrthum Hirzels folgend — sogar zu der Annahme neigt, dass die Anerkennung eines logischen Faktors dem Demokrit überhaupt fremd gewesen, dem Epikur (bei dem sie zwar auftritt, aber von ganz sekundärer Bedeutung ist) durch die inzwischen erreichte hohe Ausbildung der Logik erst aufgezwungen worden sei, so ist mir dies nur dann verständlich, wenn man den bei Aristoteles (de gen. et corr. A, 2 und 8, cf. Phys. Δ 6) bestimmt vorliegenden Zusammenhang des alten Atomismus mit der Philosophie der Eleaten, mit dem eleatischen Problem der unendlichen Theilbarkeit und des Untheilbaren[3]), d. h. wenn man eben die Begründung des Ato-

etwas mehr Wahrscheinlichkeit, als ich (Forsch. 289) Hirzel gegenüber einräumen zu dürfen glaubte, dass Timons Ἰνδαλμοί etwa einfach im demokriteischen Sinne als εἴδωλα zu verstehen seien. Doch würde ich dies auch jetzt nicht zu behaupten wagen. Denn, wenngleich ein Zusammenhang der ältesten Skepsis mit dem Demokritismus nicht zu bezweifeln ist, so werden wir doch Bedenken tragen, die Uebereinstimmung bis auf eine psychologische Annahme so entschieden dogmatischen Gepräges sich erstrecken zu lassen. Nun gebraucht Sextos ἰνδάλλεσθαι auch in ganz unbestimmtem Sinne, ohne an εἴδωλα zu denken (so adv. eth. 122); und überhaupt ist ja das Verbum von häufigerem Gebrauch schon bei Homer, an den Timons Sprache sich so geflissentlich anlehnt; daher brauchte er wohl auch bei Anwendung des Substantivs nicht gerade Demokrits εἴδωλα im Sinne zu haben.

[2]) Schon Bruns (Lucrez-Studien 38) hat jedoch bez. der letzteren Stelle mit Recht erinnert, dass die unsichtbaren farblosen Atome schwerlich durch εἴδωλα vermittelst der φανταστικὴ ἐπιβολή erfasst werden könnten, daher hier ein freierer Gebrauch von iniectus animi anzunehmen sei. Keinesfalls würde ein Rückschluss auf Demokrit (oder auch nur auf Epikur) ohne anderweitige sichere Gewähr berechtigt sein.

[3]) S. neuerdings Tannery, Pour l'histoire de la science hellène, 259 u. 269.

mismus, die demselben allein ein wissenschaftliches Interesse verleiht, zu ignoriren, und die selbst von einem Gegner wie Aristoteles so hoch emporgehobene wissenschaftliche That, welche nach ihm nichts Geringeres als den wahren Anfang der Physik bedeutete (Ar. de gen. 325a 1), gegen die Phantasien des wissenschaftlich unbegabten und unselbständigen Epikur zurückzustellen für erlaubt hält; denn jene That beruhte auf dem λόγος (nach de gen. 316a 13, 325a 1. 23; vgl. Forsch. 126—128).

Aber auch die ferneren Stützen, welche Hart, zum Theil selber zweifelnd, für seine Auffassung beizubringen sucht, scheinen mir nicht allzu fest. Zunächst Sext. adv. log. II 56ff. kann keinesfalls für Demokrit verwerthet werden; die Stelle lässt im Gegentheil auf eine sehr entschiedene sachliche Differenz zwischen Demokrit und Epikur sicher schliessen[4]). Wenn es ferner auch richtig sein mag, dass die Phantasievorstellung von Demokrit durch feinere Bewegungen erklärt wurde, so kann daraus nichts für die γνησίη γνώμη gefolgert werden[5]). Und ebenso wenig kann hier entscheiden, dass Demokrits Ethik den gleichmässigen „Bewegungen"

[4]) Dass Sextos hier aus epikureischen Voraussetzungen gegen Demokrit argumentirt, beweist der Zusammenhang der Stelle und die Uebereinstimmung zwischen §§ 57—60 (vgl. Ep. im Kanon, Us. fr. 36, p. 105, 23) und § 63, sowie zwischen § 62 und § 64. Was hier (wie bei Ep. selbst) ἐπίνοια heisst und von Sextos, sophistisch genug, auf die Erkenntniss der Atome (als νοητά) bei Demokrit angewandt wird, ist freilich der φανταστικὴ ἐπιβολή verwandt und steht, wie bei Epikur, der Sinneswahrnehmung, von der es abgeleitet ist, an Wahrheitswerth vollständig gleich (vgl. Ep. fr. 36: τά τε τῶν μαινομένων φαντάσματα καὶ τὰ κατ' ὄναρ ἀληθῆ). Was Hart (16[2]) gegen meine Auffassung der Stelle einwendet, ist mir nicht ganz deutlich geworden. Zum Missverständniss mag Anlass gegeben haben, dass Forsch. 214 Z. 8 irrthümlich φαντασία durch „Wahrnehmung" (sonst immer „Vorstellung") übersetzt ist. Uebrigens macht Sext. selbst, da es sich um den Wahrheitswerth eben handelt, zwischen αἴσθησις und φαντασία kaum einen Unterschied (s. bes. 63 in.). Speciell im Beispiel von den Erinyen des Orest scheint er an einen Einfluss der Phantasie auf die Wahrnehmung, d. h. an den Fall der Hallucination zu denken (αἴσθησις ὑπ' εἰδώλων κινουμένη). Auch bei Ep. sind die φαντασίαι wesentlich Wahrnehmungen, nur feinere und auf anderem Wege verursacht als die direkten Wahrnehmungen der fünf Sinne.

[5]) S. weiter unten. Ueber die den Weisen wie den Göttern und vernunftlosen Thieren eigenthümlichen Wahrnehmungen habe ich mich Forsch. 177[1] geäussert.

des Gemüths vor den heftigen den Vorzug ertheilt; die Analogie der γαλήνη würde eher auf eine von den „Bewegungen" der Phantasie ganz unberührte Erkenntnissart als die wahre und „echte" schliessen lassen. Weiter, was Theophr. de sens. 58, Arist. de an. Α 2, metaph. Γ 5 über φρονεῖν und ἀλλοφρονεῖν anführen, beweist deshalb nichts, weil φρονεῖν zwar die normale Verfassung des Denkvermögens bezeichnet, die immerhin als Bedingung für die Erkenntniss des Wahren von Demokrit mag vorausgesetzt worden sein, aber darum doch nicht ohne weiteres die Erkenntniss des Wahren bedeutet, so wenig wie νόησις in den zu Anfang erwähnten Stellen. Die Wahrheit soll doch von den durch die Unterschiede der διάθεσις bedingten Widersprüchen der Erscheinung unabhängig sein (s. bes. Sext. 136. 137); auf dem Unterschied der διάθεσις beruht aber gerade der Gegensatz von φρονεῖν und ἀλλοφρονεῖν[6]). Für Aristoteles freilich (wie auch für Theophrast) ist φρονεῖν oder νοεῖν identisch mit der Erkenntniss der Wahrheit; daher es denn Aristoteles leicht hatte, den Gegner ad absurdum zu führen durch die Consequenz: dass also der Widerspruch sich auf das Sein selbst erstrecke.

Was ist denn nun das „Kriterium" der Wahrheit nach Demokrit? — Dass die Phänomene für ihn insofern den Ausgangspunkt bildeten, als ihre Widersprüche nöthigen, eine Erklärung zu suchen (Hart S. 26) ist gewiss. Aber die Phänomene waren für ihn eben ihrer Widersprüche halber nicht das Wahre; woraus man schon unmittelbar schliessen darf, dass die Auffassung des Wahren für ihn nicht auf Phantasievorstellung beruhte; denn ein φαινόμενον ist das Vorgestellte ebensowohl wie das Wahrgenommene.

Dass andererseits die Phänomene, sofern sie in den angenommenen „Gründen" ihre Erklärung finden, auch an der Wahrheit theilhaben sollten[7]), habe ich gleichfalls nicht geleugnet; das ändert

---

[6]) Aus Ar. Metaph. Γ 5 (ὡς φρονοῦντας μὲν καὶ τοὺς παραφρονοῦντας, ἀλλ' οὐ ταὐτά) möchte ich schliessen, dass Demokrit selbst φρονεῖν und παραφρονεῖν gewissermassen gleichstellte; weil nämlich so das Lob des Homer wegen dieses Ausdrucks am verständlichsten wird.

[7]) Theophr. de sens. 71 (μοῖραν ἔχειν συνέσεως). — Dagegen kann ich un-

aber nichts daran, dass das φαινόμενον als solches der Wahrheit ermangelt und nicht anders wahr ist, als sofern der λόγος es wahr macht.

---

möglich zustimmen, wenn der Verf. ebenda 69 τὴν ἀλήθειαν ἐλέγχειν übersetzt: die Wahrheit erweisen (nicht: widerlegen). Die Entgegensetzung zwischen Platon und Demokrit § 60. 61, das ἁπλῶς 64 in. (Dox. 517, 17), ὅλως 69 (519, 18) beweist doch wohl, dass nach Theophrasts Auffassung Demokrit die objektive Realität (φύσις) der αἰσθητά allgemein bestritt. An jener Stelle wundert sich Theophrast, dass er dies selbst auf solche Wahrnehmungen ausdehnte, in welchen die verschiedenen Subjekte übereinstimmen; weil nämlich sonst der Widerspruch der Wahrnehmungen der Grund der Verwerfung ihrer (objektiven) Wahrheit war. Anders vermag ich wenigstens die Stelle nicht zu verstehen. — Was Siebeck (Philol. Anz. XIV 552f.) und in verwandtem Sinne Lortzing (Berliner philol. Wochenschr. 1884, 1521f.) gegen meine Auffassung Demokrits eingewendet haben, scheint mir zum Theil auf ungenauer Auffassung meiner These zu beruhen. Ich leugne nicht, dass nach D. unserer Wahrnehmung von Ausdehnung und Gestalt eine Ausdehnung und Gestalt im Objekt entspricht; nicht einmal, dass unter geeigneten Bedingungen die Ausdehnung und Gestalt des Objekts auch so würde wahrgenommen werden, wie sie im Objekte ist. Ich leugne nur, dass dem D. jemals die Wahrnehmung als solche für wahr gegolten habe. Sie würde wahr sein, wofern aus der zu Grunde gelegten Erklärung der Wahrnehmungsprozesse hervorginge, dass die (primäre) Beschaffenheit des Objekts sich (durch die εἴδωλα) unverändert in die Sinneswahrnehmung überträgt; aber eben dann würde ihre Gültigkeit auf der wissenschaftlichen Erklärung, nicht auf der Wahrnehmung unmittelbar beruhen. Diese und jene Auffassung bleiben fundamental von einander unterschieden. Die letztere scheitert aber an der einfachen Beobachtung, dass die Wahrnehmung der „primären“ Qualitäten ganz denselben Widersprüchen ausgesetzt, ganz so sehr von der διάθεσις abhängig ist wie die der sekundären; während die erstere wenigstens durch jene Widersprüche nicht bedroht wird. Hatte D. eingesehen, dass allgemein ἡ διάθεσις αἰτία τῆς φαντασίας, schied er streng die objektive Wahrheit von der κατὰ σώματος διαθήκην wechselnden Erscheinung, so kann er — falls er nicht etwa in derselben Konfusion (ich finde keinen milderen Ausdruck) wie Locke sich bewegte — zwar die erstere, aber unmöglich die letztere Auffassung vertreten haben. Wirklich ist auch eine Andeutung, welche besagte, dass bei der Wahrnehmung der „primären“ Qualitäten „die φύσις selbst zum πάθος werde“ (Siebeck a. a. O.) nirgend zu finden. — Dagegen habe ich zu berichtigen, dass Metaph. Γ 5, 1009 b in. ἡ περὶ τὰ φαινόμενα ἀλήθεια ἐνίοις ἐκ τῶν αἰσθητῶν ἐλήλυθεν nicht heissen kann: die Wahrheit der Erscheinung kam Einigen aus den Sinneswahrnehmungen abhanden (Forsch. 173). Die Stelle ist nothwendig nach 1009 a 22 zu deuten; vgl. auch Alex. z. d. St. Auffällig bleibt (was mich zu jener Auffassung eben verführte),

Gerade wenn für Demokrit „Denken“ Phantasievorstellung bedeutete; wenn er selbst Traum- und Wahnvorstellungen, ebenso wie, trotz ihres Widerspruchs, den Sinneswahrnehmungen, ausnahmslos eine gewisse Wahrheit, nämlich als Erscheinungen, die jedenfalls eine Erklärung verlangen, zugestand; wenn er in gleichem Sinne φρονεῖν und ἀλλοφρονεῖν d. h. normale und abnorme Verfassung des Denkvermögens, an Wahrheitswerth gleichstellte: gerade dann konnte für ihn die Erkenntniss des (eigentlich und objektiv) „Wahren“ mit νόησις oder φρόνησις so wenig wie mit αἴσθησις identisch sein; gerade dann bedurfte es erst des „Kriteriums“, um die „echte“ Erkenntniss von jener unechten, die in jedem Wahrnehmen oder Denken gleichermassen liegt, zu unterscheiden. Was war denn nun dies Kriterium? Ich finde kein anderes als die logische Einstimmigkeit des, wenngleich auf die Phänomene (nämlich deren Erklärung) gerichteten Denkens. Das sind die λόγοι, welche die πράγματα, die gegebenen Thatsachen, die Erscheinungen, „nicht aufheben“ d. h. erklären (Arist. de gen. 325a 23, cf. 18). Das ist das rationale Fundament der demokriteischen Lehre, welches sich für ihn, als theoretisch angelegte Natur, als Mathematiker, ja Schüler der Eleaten eigentlich von selbst verstand, für welches er aber, vielleicht eben deshalb, ein subjektives Vermögen, nach allem, was wir wissen, nicht nachgewiesen, und dadurch zu dem Irrthum des Aristoteles, als ob das Vermögen der Wahrheit mit νόησις (= Phantasievorstellung) oder φρόνησις (= normale Verfassung des Denkens) sich decken solle, wohl einigen Anlass gegeben hat. Alle Vorstellung (von Dingen oder Vorgängen) ist sinnlich; und unter νόησις (wenn anders die Placita und Cicero einen Schluss auf den Gebrauch dieses Ausdrucks bei Demokrit selbst gestatten) verstand wohl Demokrit nur Vorstellung. Allein etwas Anderes ist die Einsicht der Wahrheit[8]); über

dass die darauf angeführten Argumente zu der gerade entgegengesetzten Konsequenz führen, wie es für Demokrit auch ausgesprochen wird: die Wahrheit, wenn es eine gibt, ist verborgen; und nicht: die Phänomene sind sammt und sonders wahr.

[8]) Man beachte die Ausdrücke συνιέναι Sext. 136 (cf. σύνεσις Theophr. 71), εἰδέναι, γιγνώσκειν, γνώμη 137. 139. Das lautet doch prägnanter als νοεῖν oder φρονεῖν.

diese entscheiden allein die wissenschaftlichen Gründe, durch welche ihm die Existenz des Atoms und des Leeren, abgesehen von aller Vorstellbarkeit, als das ἐτεῇ ὄν bewiesen war. Welches aber diese Gründe waren, wurde bereits oben angedeutet. Schon die „Gründe“ der Mathematik reichten hin, ihn über die Sinneswahrnehmung, und nicht minder über die sinnliche Vorstellung, hinauszuführen: die Wahrnehmung, desgl. die Vorstellung, hat ein Minimum; die Mathematik beweist, dass es kein Minimum gibt. Aber dabei ging alle Erklärung der Phänomene verloren, falls es nicht andere, ebenso wissenschaftliche „Gründe“ gab, welche der fortgesetzten Theilung ein Ziel setzen: dies sind die „eigenthümlichen, physikalischen“ Gründe, von denen Aristoteles — hier einmal ganz vortreffliches wissenschaftliches Verständniss für die grosse Leistung des Atomismus bekundend — spricht; die Gründe nämlich, welche beweisen, dass, um das Reale gegen das Argument von der Theilbarkeit in infinitum zu retten, die Annahme des (physisch) Untheilbaren, des ἄτομον, gewagt werden muss.

Und nun meine ich (um zum Schluss zu kommen), auch das leider verstümmelte Fragment von der γνησίη γνώμη sei mit dieser Grundvorstellung sehr wohl in Einklang zu bringen. Es heisst dort, dass die „echte“ Erkenntniss, im Verhältniss zu der unechten der fünf Sinne, „ins Kleinere“ gehe (ἐπ' ἔλαττον, Bekk. p. 221, 18; ἐπὶ λεπτότερον 20). Das verstehe ich so: dass sie an die Schranke der Sinneswahrnehmung (welche wir modern durch die Thatsache der „Reizschwelle“ und „Unterschiedsschwelle“ ausdrücken würden) nicht gebunden ist. Der Begriff, am ersichtlichsten der mathematische, geht über die Sinneswahrnehmung hinaus[9]), nicht als ob er eine andere Art Wahrnehmung, gleichsam ein sechster Sinn wäre, der da, wo die anderen fünf versagen, für sie eintritt, um das, was noch kleiner ist als das kleinste für sie Wahrnehmbare, doch auf eine der Wahrnehmung analoge Art vorzustellen; wie sollte auch das qualitätlose Atom und vollends das Leere — ein μὴ ὄν — einer Wahr-

---

[9]) Auch nach Arist. de gen. 325 a 30 sind die Atome ἀόρατα διὰ σμικρότητα τῶν ὄγκων, ähnlich bei Epikur, im Herodotbrief § 59; vgl. Forsch. 223[1].

nehmung oder φανταστικὴ ἐπιβολή fähig sein? Die Phantasie ist ja doch auch, wie die Sinneswahrnehmung, μεταπῖπτον κατὰ σώματος διαθήκην, ist δόξις ἐπιρυσμίη ἑκάστοισιν (Sext. 136. 137), mithin kein verlässlicher Zeuge des Wahren, des ἐτεῇ ὄν oder ἀτρεκές. Das streng Wahre muss eben von dem Wechsel und Zufall der διάθεσις, von der zufälligen Schranke des sinnlichen Auffassungsvermögens unberührt bleiben, nur dann ist es der Subjektivität entzogen. In solchem Sinne lässt sich jene Beschreibung der γνησίη γνώμη, gerade im Zusammenhang mit den vorhergehenden Fragmenten, klar verstehen, so aber ist sie zugleich mit der Auffassung, auf welche Arist. de gen. führt, in voller Uebereinstimmung. Keinesfalls nöthigt die Stelle, so wie sie vorliegt, zu der gegentheiligen Auffassung, bei der man nie begriffe, weshalb doch Demokrit zwischen echter und unechter Erkenntniss eine solche Kluft befestigt hätte; vielmehr ist Sextos ganz im Recht, wenn er, aus allen angeführten Stellen die Summe ziehend, erklärt: also sei das Kriterium für Demokrit der λόγος und nicht die αἴσθησις.

Noch mag eine Anmerkung über γνησίη und σκοτίη γνώμη hier Platz finden, von der ich mich wundern sollte, wenn sie neu wäre; doch habe ich sie wenigstens bis jetzt nirgend gefunden. Man übersetzt jene Ausdrücke herkömmlich: „echte“ — „dunkle“ Erkenntniss. Mir fiel zuerst auf, dass diese Uebersetzung keinen klaren Gegensatz gibt; sodann, dass sonst vielmehr das Wahre (das der γνησίη γνώμη entspricht) das Verborgene, und so denn auch hier die γν. γν. ἀποκεκρυμμένη heisst, das Erscheinende hingegen, wie natürlich, das Offenbare, am Tage Liegende ist. Dem entspricht es auch, wenn nach Sext. 140 Demokrit dem Anaxagoras darin beigestimmt haben soll, dass man vom φαινόμενον aufs ἄδηλον schliessen müsse (denn so werden wir die stoischen Ausdrücke κριτήριον τῆς καταλήψεως uns zurückübersetzen müssen). Und wie sollte aus Demokrits „dunkler“ Erkenntniss Epikurs ἐνάργεια hervorgegangen sein? — Nun heisst σκότιοι παῖδες unechte (untergeschobene) Kinder; daher ergibt sich für σκοτίη γνώμη, in der Entgegensetzung zu γνησίη, nothwendig die Uebersetzung: unechte, untergeschobene Erkenntniss. Jeder wird sich von selbst an das platonische

λογισμῷ τινὶ νόθῳ (Tim. 52 b) erinnert fühlen[10]). Durch diese „Bastard-Erkenntniss" wird die „echte" in den Hintergrund gedrängt, im Versteck gehalten (ἀποκεκρυμμένη διὰ ταύτης), ihres Rechtes beraubt; es gilt, sie wieder ans Licht zu ziehen, in ihr angeborenes Recht, aus dem sie wie durch Usurpation verdrängt ist, wieder einzusetzen. Derartige Personifikation des Abstraktesten ist der lebendigen Sprache Demokrits ganz geläufig; man kennt die ganz persönliche Gegenüberstellung von αἴσθησις und λόγος in dem durch Galen (bei Charter. II 339) erhaltenen merkwürdigen Bruchstück (vgl. Forsch. 191). Auch das eigenthümliche κρατύνειν, Κρατυντήρια (Forsch. 179[2], 192[2], 282[1]) ist gewiss ähnlich aufzufassen (nach κρατύνειν τινά).

[10]) So ist bei Kant (Prolegomena, Vorr.) der Ursachbegriff nach Hume „ein Bastard der Einbildungskraft, die, durch Erfahrung beschwängert, ... eine subjektive Nothwendigkeit d. i. Gewohnheit für eine objektive aus Einsicht unterschiebt".

XXI.

Ein angebliches Fragment des Theophrast.

Von

A. Gercke in Berlin.

Nach Heylbut (oben S. 199) gebrauchte Theophrast in seinem Buche περὶ εὐδαιμονίας 'die pointierte Wendung in rotam beatam vitam non escendere' (Cic. Tusc. V 24, vgl. Attikus bei Eusebius Praep. ev. XV 4), im Anschlusse an Aristoteles 1153 b 19. Der Platoniker Attikus führt in der altakademischen Weise Krantors oder der altstoischen des Kleanthes (vgl. Usener, Epicurea LXXI 1) aus, dass die Glückseligkeit bis aufs Folterrad der Tugend folgen werde, welche er mit königlichem Diadem und dem Scepter des Zeus ausstattet, und legt seinem peripatetischen Gegner eine Paraphrase des aristotelischen Satzes in den Mund, dass das innere Glück durch äusseres Unglück Störungen erleide. Die Paraphrase lautet in der Pariser Hs. C: εὐδαιμονία, φησί, ἐπὶ τροχὸν οὐκ ἀναβαίνει. Offenbar ist dies ein Hexameter, welchen man so ergänzen kann:

⟨ἀλλ'⟩ Εὐδαιμονία ⟨γὰρ⟩ ἐπὶ τρόχον οὐκ ἀναβαίνει.

Dieselbe Vorlage mit den gleichen Personifikationen findet sich gelegentlich in Ciceros Tusc. V benutzt, und öfter wird hier die Glückseligkeit dem Folterrade oder dem Stiere des Phalaris gegenübergestellt (12—14, 75, 80, 87); wörtlich steht der Vers § 24, wo Cicero den Inhalt von Theophrasts liber de vita beata (Zeller III 857, 1) angiebt und hinzusetzt: in eo etiam putatur dicere in rotam [i est genus quoddam tormenti] beatam vitam non escendere.

n Ciceros Quelle gab weiter an, dass gerade Theophrast liesen Vers nicht zitiert habe: non usquam id quidem dicit mnino, sed quae dicit idem valent.

Dagegen gehen vermutlich die klassischen Geschichten des Ciceronischen Buches in letzter Linie auf Theophrast zurück, und leicht kann dieser bei der Erzählung vom Schwerte des Damokles den Ausdruck κεφαλοτομεῖν gebraucht haben, welcher aus der Schrift περὶ εὐδαιμονίας angeführt wird (Bekker Anecd. gr. I 104, Phrynichos 341 L.).

XXII.

Zu den Fragmenten der ΦΙΛΟΣΟΦΟΣ ΙΣΤΟΡΙΑ des Porphyrius bei Cyrill von Alexandria.

Von

Herm. Schrader in Hamburg.

Da ein beträchtlicher Theil der Fragmente der φιλόσοφος ἱστορία des Porphyrius uns nur in der gegen den abtrünnigen Julianus gerichteten Streitschrift des Cyrill erhalten ist, so ist die Frage, welches Zutrauen, speciell im Hinblick auf Authenticität, das sich bei bei ihm Vorfindende verdient, wohl am Platze. Hat, wie nicht selten der in seinen Citaten eigener Autorität fast baare Theodoret (vgl. C. Roos, de Theodoreto Clementis et Eusebii compilatore, in Diss. Hal. VI, p. 1sqq.), ja selbst Eusebius (vgl. Freudenthal, hellenist. Stud. I, S. 4ff.), auch er, irgend einem Sammelwerke folgend, aus Flüchtigkeit die zwischen den verschiedenen Citaten zu ziehenden Gränzen übersehen und dadurch diesem oder jenem Autor zukommendes Gut einem fremden übertragen?

Die Antwort auf diese Frage lautet für die Excerpte, resp. Citate aus den Schriften des Porphyrius, unter denen die φιλόσοφος ἱστορία schwerlich eine Sonderstellung eingenommen hat, für den streitbaren Alexandriner auf das allergünstigste: es fehlt an jedem Anhalt dafür, dass er die genannten Werke, welche Freudenthal a. O., S. 7, treffend selbst Sammelwerke nennt, nicht im Original benutzt haben sollte. Es würde im Gegentheil schwer erfindlich sein, weshalb Cyrill, der, wenn auch nicht in besonders ausgiebiger Weise, sowohl die Praeparatio Evangelica[1]) als auch

[1]) Z. B. VIII, p. 266 B—D (ed. Aubert, Paris 1638, vol. VI), die P. E. I, 11 und XI, 13; VIII, p. 271 DE die P. E. XI, 16.

das Χρονικόν [2]) des **Eusebius** benutzt hat, das in ersterer Schrift aus verschiedenen Werken des gefürchteten Feindes seiner Kirche abgelagerte Material nicht benutzt haben sollte, wenn er es nicht vorgezogen hätte, aus der Quelle selbst zu schöpfen. Aus der von Eusebius benutzten Schrift über die Orakel-Philosophie findet sich bei ihm nichts (vgl. w. u.), ebensowenig aus der an Boethos und der gegen die Christen gerichteten Schrift oder aus der Schrift περὶ ἀγαλμάτων — um von der bei Eusebius ebenfalls benutzten, **seinem** Zwecke ferner liegenden φιλόλογος ἀκρόασις abzusehen —, und die von **beiden** benutzten Werke, περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων und der Brief an Anebo, beweisen ebenfalls die **Unabhängigkeit** des jüngeren von dem älteren Kirchenlehrer. **Nur** bei Cyrill [3]) finden sich folgende Citate, resp. Referate, aus ersterer Schrift: II, 9, p. 139, 20—23 [4]) (adv. Jul. X, p. 348); cap. 19, p. 149, 6—18 (IX, p. 310); cap. 36. 37, p. 166, 1—6. 12—16 (IX, p. 311); cap. 46, p. 174, 22—175, 6 (IX, p. 310 sq.); cap. 58, p. 183, 12—16 (IX, p. 306). Ferner ist das von Cyrill IX, p. 307 aus abst. II, 27. 28 (p. 157, 11—158, 4) Mitgetheilte viel ausführlicher als das von Eusebius IV, 14, 7 Aufgenommene; von abst. II, 53 sqq. ist der Anfang bei Cyrill IV, p. 128. 29 (= p. 179, 3—180, 1; 180, 13—19), das Weitere bei Eusebius (IV, 16) ausführlicher. Cyrill II, p. 60, 61, hat das allerdings ausführlicher bei Eusebius IV, 11 (vgl. 10 extr.) Vorhandene (II, 34) mit einem bei diesem fehlenden genaueren Citat versehen, ebenso IV, p. 124 (vgl. p. 130) das aus abst. II, 41—43 (p. 171, 14—172, 11) Aufgenommene, das ausserdem die von Eusebius (IV, 18. 22) umgekehrte Anordnung des Originals bewahrt hat. — Ebenso sind auch die von Cyrill (IV, p. 124. 25) aus dem Briefe an Anebo ange-

[2]) I, p. 8. 9: Χρον. I, p. 19. 23. 31. 34 (cf. P. E. IX, 12. 14. 15).

[3]) Als nur von Cyrill und nicht von Eusebius benutzte Schriften sind ausser der φιλόσοφος ἱστορία einschliesslich des βίος Πυθαγόρου zu nennen: das Leben des Plotin (VIII, p. 283), der Brief an Marcella (VI, p. 209) und die Schrift an Nemertius (III, p. 79, 85. 95; V, p. 166). — Das sich VIII, p. 287 D findende nicht näher gekennzeichnete Fragment dürfte aus dem Brief an Anebo stammen (vgl. August. C. D. X, 11).

[4]) Die Seitenzahlen sind die der zweiten Nauck'schen Ausgabe (Porphyrii philos. Platon. opuscula selecta, Lips. 1886).

führten Worte von der Angabe bei Eusebius (V, 10) so verschieden, dass eine Entlehnung ausgeschlossen ist.

Unter solchen Umständen lässt sich zwei Stellen, an denen an und für sich Eusebius der Vermittler sein könnte: P. E. IX, 3, wo aus abst. IV, 11 sqq. viel ausführlicher und genauer citirt wird als bei Cyrill V, p. 180, der nur Einiges aus cap. 13 (= p. 250, 21 sqq.) hat, und P. E. IV, 15, 2, wo einige wenige Worte aus abst. II, 58, p. 182, 23—183, 5 mehr stehen als bei Cyrill IX, p. 306, keine Bedeutung beimessen [5]).

Dass das von Cyrill V, p. 180 B angeführte angebliche Orakel:

μοῦνοι Χαλδαῖοι σοφίην λάχον ἠδ' ⟨οἳ δ' Aub.⟩ ἄρ' Ἑβραῖοι
αὐτογένητον ἄνακτα σεβαζόμενοι θεὸν αὐτόν.

nicht aus Eusebius (P. E. IX, 10, 4), bei welchem ἁγνῶς anstatt des αὐτόν steht, sondern aus der auch sonst häufig von Cyrill benutzten Pseudo-Justinischen Cohortatio ad gentiles cap. 24 (p. 84 ed. Otto [3]) geschöpft ist, hat schon Otto, p. 50, 7, hervorgehoben. Die von Harnack, die Ueberlieferung der griech. Apolog. d. 2. Jahrh. (Text. und Untersuch. I), p. 157, 130, zweifelnd geäusserte Vermuthung, mit der Anführung dieser Verse könne von dem Verfasser der cohortatio auf die Schrift des Porphyrius über die Orakel-Philosophie, aus welcher Eusebius die Verse citirt, Rücksicht genommen sein, würde uns, selbst wenn sie als sicher gelten könnte, nicht zu der Folgerung berechtigen, dass Cyrill irgend einen als solchen erkennbaren Abschnitt des Porphyrius aus dem sog. Justinus geschöpft hätte; denn der Ursprung der gedachten Verse ist in der cohortatio durch nichts angedeutet. Vielmehr zeigt sich die Selbständigkeit, welche Cyrill in der Verwendung Porphyrianischer Schriften an den Tag legt, gerade der cohortatio gegenüber an folgendem Beispiele auf das Deutlichste. Ohne Zweifel hat Cyrill (I, p. 26, 27) die Behauptung, Orpheus in seiner mit den bekannten Worten φθέγξομαι οἷς θέμις ἐστὶ, θύρας δ' ἐπίθεσθε βέβηλοι anhebenden Palinodie zeigte, ebenso wie Homer in den Versen (I 445. 46) οὐδ' εἴ μοι ὑποσταίη θεὸς αὐτὸς γῆρας ἀποξύσας θήσειν

[5]) Zumal da an letzterer Stelle unmittelbar ein bei Eusebius fehlendes Excerpt (p. 183, 12—16 N.) folgt.

νέον ἡβώοντα, Spuren der wahren, monotheistischen Gotteserkenntniss, dem 15. und 17. Capitel der cohortatio zu verdanken. Auch die zwischen beide Abschnitte als Beispiel der Nichtigkeit des polytheistischen Götterstaates eingesprengte Erwähnung der Götterschlacht in Ilias Υ ist ohne Frage aus der cohortatio cap. 2 geflossen. Während dieselbe hier jedoch ohne weitere Betrachtungen über die den Dichter erfüllenden Vorstellungen angeführt wird, kann Cyrill es sich nicht versagen, eine gelehrte Auseinandersetzung hinzuzufügen des Inhaltes, Homer habe sich befleissigt, hierdurch τὰς ἀρετὰς ταῖς κακίαις ἀντεγειρομένας καταδεῖξαι, so wie derselbe auch „φυσιολογίας ἅπτεται καὶ τὴν τῶν στοιχείων διαφορὰν πρὸς ἄλληλα ἐξηγεῖται“. Diese Abhandlung, deren Einzelheiten hier weiter anzuführen unnöthig sein würde, ist, wie ein Blick in die Ὁμηρικὰ Ζητήματα darthut, aus dem in unsern Handschriften zu Υ 67 sqq. überlieferten Zetema des Porphyrius geschöpft, ist also zugleich eine der ältesten, mir früher noch nicht bekannte Spur des gedachten Werkes.

Doch es giebt ein Citat, und zwar gerade aus der φιλόσοφος ἱστορία, welches Cyrill nicht direct aus Porphyrius, sondern durch Vermittlung eines Zwischengliedes anzuführen scheint, das 16. Fragment der Nauck'schen Zusammenstellung, welches sich auch in der Schrift des um ein halbes Jahrhundert älteren Didymus von Alexandria über die Dreieinigkeit findet (II, 27, p. 303 ed. Mingarelli, Bonon. 1769). Die Folgerung scheint um so unabweisbarer zu sein, als auch die Abschnitte aus Hermes Trismegistus, welche bei Cyrill (I, p. 35) dem aus Porphyrius (p. 34 A) Angeführten folgen, bei Didymus, wenn auch in anderer Anordnung, mit demselben verbunden sind. Und doch ist das Verhältniss ein anderes. Die Klarlegung desselben macht, da die Schrift des Didymus sehr wenig verbreitet ist, eine Anführung eines grossen Theils der in Frage kommenden Stelle nothwendig. Sie lautet:

ἀκουστέον δὲ ... καὶ στίχων τῶν παρ' Ἕλλησι μετρίαν περὶ τῆς πρὸς τὸν θεὸν πατέρα συντάξεως τοῦ υἱοῦ λόγου καὶ τοῦ πνεύματος συναίσθησιν δεξαμένων καὶ πρόσφορα καὶ ἀληθῆ θεωρησάντων εἶναι τὰ ὀνόματα ταῦτα, καὶ ὡς οὐ διέζευκται τὸ παγκρατὲς ἅγιον πνεῦμα, οὐ φύσει, οὐ δυνάμει, οὐ δόξῃ, τοῦ θεοῦ πατρός, ὡς οὐδὲ ὁ μονογενής. ... εἰσὶν δὲ οἱ

στίχοι· χρησμοῦ οὕτως· πνεῦμα μὲν ἀθάνατοιο θεοῦ πατρὸς ἐκπροπόρευμα ... ὄφρα τὰ πάντα τριὰς συνέχῃ κατὰ πάντα μετροῦσα. Ὀρφέως τοῦ παρ' Ἕλλησι πρώτου θεολόγου· πάντα γὰρ ἀθάνατοιο θεοῦ μεγάλῃ ὑπ' ἀρωγῇ ἄνθρωποι τελέουσι σοφῇ ὑπὸ πνεύματος ὁρμῇ (Fr. 265 Ab.). Πλάτωνος τοῦ κωμικοῦ, ὃς ἀνθηρῶς ἐν τοῖς ὑπογεγραμμένοις ἰάμβοις θεότητα μοναδικῶς ἐκτεινομένην εἰς τριάδα, ἀφ' ἧς τὰ ὅλα γέγονέν τε καὶ σῴζεται· θεὸς γάρ ἐστιν .... ἐκ μακρᾶς ἀταξίας (cf. Mein., hist. crit., p. 196). Ἑρμοῦ Τρισμεγίστου ἐκ τῶν πρὸς τὸν Ἀσκληπιὸν λόγων τριῶν [6])· ἐρομένου τινὸς τὸν ἀγαθὸν δαίμονα περὶ τοῦ τρισαγίου πνεύματος, ἔχρησεν οὕτως· εἰ μὴ πρόνοιά τις ἦν τοῦ πάντων κυρίου ...... ἐπίκουρον πνεύμασι καὶ ζωῆς ἅπασιν ἀεὶ ὑπάρχον γόνιμον ἓν ὄν. αὖθίς τε ἀποφθέγγεται τοιάδε [7])· οὐ γὰρ ἐφικτόν ἐστιν εἰς ἀμυήτους ..... ἀεὶ τῷ ἑαυτοῦ νοῖ καὶ φωτὶ καὶ πνεύματι πάντα περιέχει. καὶ μεταξὺ ἄλλων ἐπάγει [8])· ἐκτὸς τούτου οὐ θεὸς, οὐκ ἄγγελος ...... καὶ πάντα ἐν αὐτῷ καὶ ὑπ' αὐτόν ἐστι [9]) ...... καὶ Πορφύριος δὲ, καίτοι τὸ παράπαν οὐ σωφρονῶν περὶ τὸ ὄντως θεῖον ἀλλ' αὐτοχολωτῶν ὡς εἰπεῖν, ὅμως Πλάτωνος ἐκτιθέμενος δόξαν καὶ πώς ποτε συνελαθεὶς ὑπὸ τῆς ἀληθείας ἢ τάχα καὶ τὸν Πλάτωνα αἰδεσθεὶς φάναι διενοήθη ταυτί· ἄχρι γὰρ τριῶν ὑποστάσεων ἔφη Πλάτων τὴν τοῦ θείου προελθεῖν οὐσίαν· εἶναι δὲ τὸν μὲν ἀνωτάτω θεὸν τἀγαθόν, μετ' αὐτὸν δὲ καὶ δεύτερον τὸν δημιουργόν, τρίτην δὲ καὶ τὴν τοῦ κόσμου ψυχήν· ἄχρι γὰρ ψυχῆς τὴν θειότητα προελθεῖν. ὡς ὁ ἐπάρατος Πορφύριος ἀμυδρῶς .... τὸ ἓν καὶ σωστικὸν ἅγιον πνεῦμα τοῦ θεοῦ ψυχὴν προσηγόρευσεν, οὐ τὴν ἀνθρώπου δὲ ὅμως, ἀλλὰ τὴν τῷ παντὶ διαπεφοιτηκυῖαν κόσμῳ. ἔχεις οὖν καὶ τοὺς τῶν ἔξω σοφοὺς μαρτυροῦντας ...... κείσθω δέ τι κατὰ φυσικὸν λόγον καὶ ἐκ τῶν ἡμετέρων μαρτυροῦν κτλ.

Das Verhältniss beider Schriftstücke zu einander ist, wie hiernach klar sein wird, jedoch ein gerade umgekehrtes, als es nach

---

[6]) = Cyrill. p. 35 C.

[7]) = Cyrill. p. 35 A.

[8]) = Cyrill. p. 35 A.

[9]) Das unmittelbar Folgende entspricht ungefähr dem sich bei Cyrill p. 35 B Findenden, mit Hinzufügung der Worte der Σοφία (1, 7): πνεῦμα κυρίου κτλ.

der Zeit beider zu erwarten wäre: die Anführungen bei Cyrill sind das Original, und sind von einem mehr eifrigen als einsichtigen Copisten der Schrift des Didymus, um den Chor der ἔξω μαρτυροῦντες σοφοί zu verstärken, in diese eingefügt worden.

Dass die sich bei Didymus findenden Worte von Ἑρμοῦ Τρισμεγίστου (l. 13) an bis zu διαπεφοιτηκυῖαν κόσμῳ (l. 31) so zu beurtheilen sind, ergiebt sich zunächst daraus, dass Didymus sonst nirgends den Porphyrius benutzt[10]), während Cyrill auch an dieser Stelle, kurz vor dem sich auch bei Didymus findenden Fragment ein anderes, ausdrücklich ἐν τετάρτῳ βιβλίῳ φιλοσόφου ἱστορίας bezeichnetes[11]) (p. 32 D), und fast unmittelbar nach dem erst genannten (p. 34 C) wiederum ein anderes, durch die Worte καὶ πάλιν ὁ αὐτὸς Πορφύριος περὶ Πλάτωνος eingeführtes, anführt. Ebenso hat er kurz vorher ein sich bei Didymus ebenfalls nicht vorfindendes Fragment des Hermes Trismegistus (p. 33 B) und einige von denen des Didymus abweichende Verse des Orpheus (p. 33 A). Sollte Cyrill hier, wie auch sonst, das Werk des Porphyrius sowie das des sog. Hermes vor sich gehabt, für die sich auch bei Didymus findenden Stellen dagegen lieber dessen Schrift zu Rathe gezogen haben?

Dass das umgekehrte Verhältniss anzunehmen ist, lehrt die Thatsache, dass Didymus seine Leser auffordert, στίχοι τῶν παρ' Ἕλλησι συναίσθησιν δεξαμένων anzuhören, wie denn auch thatsächlich Orakelverse und Verse des Orpheus und des angeblichen Plato folgen. Die Ausführungen eines Porphyrius und Hermes konnten unmöglich unter diese Bezeichnung mit einbegriffen werden[12]), und glücklicher Weise hat der eifrige Leser des Didymus, der sie eingeschwärzt hat, es verschmäht, sie durch irgend eine leicht zu findende Uebergangsformel in geschickterer Weise zu verstecken. Nicht ausser Acht zu lassen ist hierbei die Thatsache,

[10]) Den Hermes Trismegistus nur noch Einmal: II, 3, p. 130.

[11]) Auch VIII, p 271, wo das hier in Frage kommende Fragment über die drei ὑποστάσεις wiederkehrt, ist dasselbe in derselben Weise genau datirt.

[12]) In richtiger Auffassung des Wortes στίχοι hat auch der Schreiber des von Mingarelli edirten Codex (Cod. Passionei) die Abschnitte aus Porphyrius und Hermes als Verse geschrieben.

Schrift über die Dreieinigkeit auch dem Cyrill beigelegt. Wenigstens hat dem einzigen Codex, der sie enthält, nach ...'s Angabe (p. 1, 1; 453) eine Hand des 15. Jahrhunderts ...merkung hinzugefügt: τοῦ θείου κυρίλλου[13]). Jedenfalls kann, ...h hierauf kein Gewicht zu legen sein sollte, die Frage, welcher Seite die Ausnutzung fremden Gutes liegt, schon durch Übergänge und Schlussworte der einzelnen Abschnitte, die in ...g. Didymus unglaublich trivial sind, und durch den Umstand, ... in dem einen Fragment des Hermes bei Cyrill (p. 35 C) von ... θεῖον, in de Trinitate (l. 15) dagegen von einem τρισάγιον ... die Rede ist, nicht zweifelhaft erscheinen.

Das Resultat ist nicht unwichtig; denn es ergiebt sich zunächst, dass Nauck in seiner zweiten Ausgabe der bekannten Schriften des Porphyrius das 16. Fragment schwerlich mit Recht auf die sich bei Didymus findenden Worte beschränkt und die auf diese folgenden offenbar als Zusatz des Cyrill betrachtet hat, während er in der ersten Ausgabe, wo die Stelle des Didymus noch nicht herbeigezogen war, auch noch die VIII, p. 271 A auf die jetzt edirten Worte folgenden: λοιπὸν δὲ τὸ ἄθεον ἀπὸ τῆς σωματικῆς ἐνῆρχθαι διαφορᾶς. ἀλλ' οἵ γε προειρημένοι καὶ πρὸς τοῦτο ἀντιλέγουσι, φάσκοντες μὴ δεῖν τἀγαθὸν συναριθμεῖν τοῖς ἀπ' αὐτοῦ· ἐξῃρῆσθαι γὰρ ἀπὸ πάσης κοινωνίας διὰ τὸ εἶναι ἁπλοῦν πάντῃ καὶ ἄδεκτόν τινος συμβάσεως· ἀπὸ δὲ τοῦ νοῦ, ἀρχὴ γὰρ οὗτος, τὴν τριάδα μίαν σωθῆναι, dem Porphyrius zugeschrieben hatte[14]). Freilich bezog s. Z. J. C. Thilo, commentat. de coelo empyreo I (Progr. Hall. 1839), S. 17. der einzige, der meines Wissens über diese Stelle gehandelt hat, die προειρημένοι auf von Cyrill zurechtgewiesene Platoniker; doch finde ich diese Auffassung durch das bei Cyrill Vorhergehende nicht begründet, und glaube daher, auch diese Worte dem Por-

[13]) Ob der (nach Otto, corp. apologet., VIII, p. XXI) im cod. Paris. 887, sec. XVI, auf f. 12a — 14b stehende Tractat des μακάριος κύριλλος περὶ τριάδος aus Cyrill selbst oder aus Didymus stammt, ist mir nicht bekannt.

[14]) Auch das 17. Fragment ist durch die unmittelbar folgenden Worte: δεδήλωκε δὲ ἐμφαίνων καὶ τὴν ἐξ ἀλλήλων ὑπόστασιν ἀρχόμενος ἀπὸ τοῦ βασιλέως καὶ τὴν ὑπόβασιν καὶ ὕφεσιν τῶν μετὰ τὸ πρῶτον διὰ τὸ πρώτως καὶ δευτέρως καὶ τρίτως εἰπεῖν, καὶ ὅτι ἐξ ἑνὸς τὰ πάντα καὶ δι' αὐτοῦ σῴζεται (I, p. 34 D) zu ergänzen.

phyrius vindiciren zu dürfen, aus dem sie Cyrill mechanisch und für das bei ihm Vorhergehende nicht passend ausgeschrieben zu haben scheint. Porphyrius würde mit den fraglichen Worten schon bei Gelegenheit eines andern Dogmas erwähnte Anhänger des Amelius bezeichnen können, dessen Ansicht über den νοῦς (vgl. Procl. zu Plat. Tim. II, p. 93) wenigstens den Worten ἀπὸ δὲ τοῦ νοῦ — τὴν τριάδα μίαν σωθῆναι entsprechen würde.

Auch von einem weiteren Gesichtspunkte aus ist die Klarlegung des Verhältnisses des Cyrill'schen Textes zu der Didymus-Stelle von Wichtigkeit: sie nimmt uns jeden Grund, dem ersteren der φιλόσοφος ἱστορία gegenüber weniger Selbständigkeit zuzusprechen, als den übrigen Schriften desselben Autors gegenüber. Auch die von Roos, de Theodoreto etc. (vgl. ob.) für die Behauptung, dass die Fragmente der ἱστορία in die Schrift des Cyrill und in die Ἑλληνικῶν παθημάτων θεραπευτική des Theodoret aus einer beiden gemeinsamen vermittelnden Quelle geflossen wären, beigebrachten Gründe, denen die Didymus-Stelle im Falle ihrer Aechtheit hinzuzufügen sein würde, erscheinen mir nicht stichhaltig. Um einem Schriftsteller, der den reichen Citatenschatz aus den Schriften des Feindes seiner Kirche, den ihm Eusebius darbot, verschmähte, und es vorzog, aus der Quelle selbst zu schöpfen [15]), für dies eine Werk desselben ein anderes Verfahren zuzuschreiben, genügt es mir nicht, dass sein Genosse in der Zurechtweisung der griechischen Polemik fast [16]) nur solche namentliche Anführungen aus der genannten Schrift hat, die sich — wenn auch in abweichender Ausdehnung — auch bei ihm finden. Die Uebereinstimmung lag so zu sagen in der Luft der Apologetik: wollten einmal beide es hervorheben, wie viel Verwerfliches selbst dem Leben eines Sokrates nachzusagen wäre, und benutzten sie beide die Porphyrianische ἱστορία (ich glaube nachweisen zu können, dass dieselbe auch sonst noch Spuren in Theodoret's Schrift hinterlassen hat), so war es fast unvermeidlich, dass sie auf dasselbe verfielen, zumal da es zugleich das

[15]) Auch die Plutarcheischen placita hat Cyrill bekanntlich unabhängig von Eusebius benutzt (Diels, Dox., p. 10).

[16]) Nur bei Theodoret (IV, 2) stehen die Worte καὶ γὰρ τὸν Σωκράτην τὸν Σωφρονίσκου φησὶν ὁ Πορφύριος εἰς ἀκολασίαν ἡνίκα νέος ἦν ἀποκλίναντα κτλ.

·os" (Socrat. H. E. III. 23) über

hr. als sie bisher an-
. Cyrill in Porphy-
sache von Wichtigkeit,
. dass das Leben des
tern einen Theil des ersten
(I. p. 19C; IX. p. 300B);
ie auffallende Form, in wel-
στορία Platonische Dogmen an-
des 18. Fragments (p. 15, 1—14)
rphyrio videntur aliena" versehen
wissen günstigen Vorurtheil als dem
hten dürfen. Dass die Neu-Platoniker
enen Plato's zu erkennen glaubten, ist
sind die genannten Fragmente in erster
ianische Auffassung der Platonischen
keit und wohl noch mehr, als es bisher ge-
ür zu benutzen [18]). An mehr als Einer Stelle
herausstellen, dass, um mit Aeneas von Gaza
ed. Barth) zu reden, οἱ Πλάτωνος μυσταγωγοὶ ἐναν-
τῷ Πλάτωνι.

.. zur Vervollständigung des aus der φιλόσοφος ἱστορία
kommenen Materials auf ein bisher so gut wie über-
. nur von H. F. Clinton in seinen Fasti Romani, II, p. 301,
fangsworten nach citirtes ohne alle Frage (vgl. die Anfangs-
mit dem Anfang des 15. Fragments) der genannten Schrift
mmenes Bruchstück hingewiesen werden, das wir ebenfalls
l zu verdanken haben.

Nur VIII, p. 283C geben die Worte Ἀμέλιος γοῦν ὁ Πλατωνικὸς Πλω-
καὶ Γεντινιανῷ συνακμάσας κατὰ τὴν Ῥώμην -- φησὶ γὰρ οὕτω Πορ-
περὶ αὐτῶν — ὡδὶ γεγραφέναι λέγεται· καὶ οὗτος ἄρα ἦν ὁ λόγος κτλ.
gende, wie es scheint, aus Euseb. P. E. XI, 19) den Inhalt von Por-
it. Plot. cap. 7, wo es von Amelius heisst: οὗ τὸ ὄνομα ἦν Γεντιλιανὸς
ν, ungenau wieder.

Für den Commentar zum Timäus ist dieser Gesichtspunkt gut von
rs. Progr. Sigmaring. 1885. bes. S. 5. hervorgehoben worden.

phyrius vindiciren zu dürfen, aus den ... Weisheit
für das bei ihm Vorhergehende nich...
haben scheint. Porphyrius würd...
schon bei Gelegenheit eines ander...
des Amelius bezeichnen können ...
(vgl. Procl. zu Plat. Tim. II. p ...
δὲ τοῦ νοῦ — τὴν τριάδα μί... ...mosaische Lehre in

Auch von einem weiter... ...schwanke und mit
legung des Verhältnisses de... ...sein Schüler Aristo-
Stelle von Wichtigkeit: sie ...es geschieht in einem län-
der φιλόσοφος ἱστορία gegen... ...berufenden Abschnitt, wel-
als den übrigen Schriften ... Weiteres klar ist, hier in
von Roos, de Theodoret ...ake es der Güte der Herren
die Fragmente der ἱστ... ...dass ich in der günstigen Lage
Ἑλληνικῶν παθημάτων ... :23 (M, saec. XIII) und die des
gemeinsamen vermit... ...zu können.
Gründe, denen die ... ...δεξάσαι τὸν Πλάτωνα περὶ οὐρανοῦ
zufügen sein würde ... ...συνέστη ἀπὸ τῶν τεσσάρων στοι-
Schriftsteller. ... ...πεπωνηκότων. διό φησι καὶ νῦν συμ-
Feindes seiner K... ...ωνόμασται. ἐτυμολογεῖται δὲ, οἷμαι,
es vorzog, aus ... ...ρανόν, οἷον ὁρανὸν ὄντα τινά. ἵν' ἐκ
desselben ... Ἀριστοτέλει γε μὴν οὐχ ὧδε ταῦ-
dass ... φησὶ συντεθεῖσθαι τὸν οὐρανὸν οὐδὲ
fast ... ἐπινοεῖ δὲ πέμπτον τι σῶμα τῶν
Sch... ...τος ἡμιουργικός. καὶ ὁ μὲν Πλάτων ἐμ-
... ζῷον νοερόν. ἀφίστησι δὲ καὶ προνοί...
... γε ἔχον εἰς τὴν αὐτοῦ φύσιν διορίζεται
... αὐτοῦ φαντασίας· οὔτε γὰρ ἔμψυχον εἶναι
... ...να διοικούμενον. ἀλλ' οὐδὲ γενητὸν εἶναι
... καὶ ἀγένητον. καὶ πάλιν ὁ μὲν δὴ θεοὺς
... ἀρχὰς εἶναι τοῦ παντὸς διορίζεται κτλ.

... συνέστη B 4 ...
... ὁρατὸν M, οἷον ὁρανὸν B, vgl. ...
... noch erkennbar ... M
... τὸν οὐρανὸν συντεθῆσθαι B οὔτε MB 10 ...

Die l. 11 auf das αὐτῷ folgenden Worte, die ich nach M gegeben habe, haben in B folgende Ordnung: ὁ δ' αὐτοῦ πάλιν φοιτητὴς οὐχ ὧδε πεφρόνηκεν· οὔτε γὰρ ἔμψυχον ὅλον δι' ὅλων οὔτε νοερὸν οὔτε προνοίᾳ διοικούμενον. καὶ αὖθις ὁ μὲν γεννητόν τε καὶ φθαρτὸν τό γε ἧκον εἰς τὴν αὐτοῦ φύσιν διορίζεται, ὁ δὲ οὐδὲ γεννητὸν εἶναι δίδωσιν αὐτόν, ἀλλ' ὡς ἄφθαρτον καὶ ἀγέννητον. καὶ πάλιν κτλ. (= l. 14 sqq.), eine die Sache nicht berührende Differenz, die höchstens für die uns hier fern liegende Beurtheilung der Provenienz der Münchener Handschrift sowie des Marc. 124 (vgl. Neumann, Juliani imperat. libror. contr. Christ. quae supers., p. 144 ff.) von Wichtigkeit sein könnte. Die oben befolgte Anordnung des Marc. 123 wird auch durch die Uebersetzung des Oecolampadius gestützt.

Da mit den Worten καὶ πάλιν ὁ μὲν δὴ δεινὸς καὶ περιβόητος Πλάτων (l. 14) ein aus der Pseudo-Justinischen cohortatio ad gentiles (cap. 6; Corp. apolog. Christ. saec. sec. ed. Otto[3], II, p. 36) genommener Abschnitt derselben Tendenz wie das Vorhergehende einsetzt, ist hierdurch schon ohne Weiteres eine Gränze für das Fragment des Porphyrius gegeben. Es bis dahin auszudehnen, ist schon dadurch ausgeschlossen, dass die von l. 9 an erwähnten δόξαι zum Theil fast wörtlich in den Plutarcheischen placitis vorkommen, und aus diesen auch kurz vorher (p. 46) von Cyrill selbst angeführt worden sind.

Wort für Wort stimmt die hier (l. 12) und vorher ausführlicher angeführte δόξα des Aristoteles über den nicht als ἔμψυχος zu denkenden κόσμος mit plac. II, 3 (Dox. p. 330 a 5—7); die von Cyrill p. 46 den Stoikern und Pythagoras, hier (l. 11) dem Plato zugeschriebene Lehre über den γενητὸς und φθαρτὸς κόσμος stimmt an ersterer Stelle wörtlich, hier inhaltlich genau mit plac. II, 4, 1 (Dox. p. 330 a 15), woselbst Plato, Pythagoras und die Stoiker erwähnt werden. Die Lehre des Plato über den ἔμψυχος κόσμος (l. 9) ist in den placitis nicht direct, sondern nur in der Form οἱ μὲν ἄλλοι πάντες (es folgen als Gegensatz Demokrit, Epikur und Aristoteles) ἔμψυχον τὸν κόσμον καὶ προνοίᾳ διοικούμενον (II, 3, 1; Dox. p. 329 a 12) erhalten, welche Stelle Cyrill vorher wörtlich und ohne das sich hier für die δόξα Platos findende ζῷον νοερόν

hrieben hatte. Die Lehre des Aristoteles über den ἀγένητο[ς] und ἄφθαρτος κόσμος (l. 14) findet sich in dieser Form bei Plutarc[h] nicht; II, 4. 5 (Dox. p. 332 α 3, woher wörtlich Cyrill p. 47 B, un[d] p. 332 α 8) bewegen sich jedoch auf demselben Gebiete.

Es ist bezeichnend, dass Cyrill in der vorhergehenden, au[s] Plutarch geschöpften Erwähnung der verschiedenen δόξαι die de[s] Plato geflissentlich gemieden hat, offenbar um sie bei der un-mittelbar nachher folgenden Gegenüberstellung mit denen de[s] Aristoteles nicht unnöthig zu wiederholen, wie es ihm trotz diese[s] löblichen Bestrebens mit Einer δόξα des letzteren geschehen ist [19]. Das kleine in dem ζῷον νοερόν liegende Plus konnte ihm schon aus der Streitschrift des Julian (vgl. p. 172, 10 Neum.) bekannt sein, und der von Plutarch angedeutete ἀγένητος καὶ ἄφθαρτος κόσ-μος des Aristoteles lag dem Gedankenkreise des gelehrten Alexan-driners schwerlich so fern, dass wir hier eine andere Quelle vor-auszusetzen hätten.

Dagegen ist bei dem l. 6 ff., wo nicht die placita, sondern Porphyrius vorhergeht, erwähnten πέμπτον σῶμα des Aristoteles Vorsicht geboten; denn wenn auch dieses in den placitis (II, 8 = Dox. p. 340 α 1) seine Erwähnung findet, so geschieht dies doch nicht nur in der sehr viel kürzeren Form Ἀριστοτέλης ἐκ πέμπτου σώματος (τὸν οὐρανὸν εἶναι), sondern überdies an einer Stelle, deren Benutzung bei Cyrill sonst nicht vorliegt, ebenso wenig wie die l. p. 28 benutzte Stelle der placita (I, 7, 32 = p. 305 α 1 ff.) hier Spuren ihrer Benutzung verräth. Es ist also die Frage gerecht-fertigt, ob auch die über Aristoteles handelnden Worte, in denen ich οἴκοθεν anstatt des entschieden, aber schon in früher Zeit [20]) ver-schriebenen πόθεν nach Anleitung von Cyrill selbst, p. 60 B [21]), ge-

[19]) Auch II, p. 60 B, kommt Cyrill mit den Worten: ἔφη γὰρ (Ἀριστοτέλης) — οὔτε ἔμψυχον ὅλον δι' ὅλου τὸν κόσμον οὔτε λογικὸν οὔτε νοερόν, auf dieselbe Stelle zurück.

[20]) Schon der Codex Capnionis muss so gelesen haben, da Oecolampadius übersetzt: *Aristoteli autem non ita se habere videbatur. Unde enim, inquit, compositum caelum? Neque enim ex quattuor elementis? Unde imaginatur quintum quoddam corpus.*

[21]) ὅτι μὲν τοίνυν ὅλον δι' ὅλου τὸν κόσμον — οὔτε ἔμψυχον οὔτε μὴν

essert habe, mit dem Fragment des Porphyrius zusammenhangen. Vorher ist jedoch noch einiges andere festzustellen.

Von dem Fragment auszunehmen sind nämlich ohne Frage die Worte ἐτυμολογεῖται δὲ οἶμαι τοὔνομα — τίς οὐρανός [22]), in welchen yrill eine Erklärung der vorhergehenden durch das φησὶ als solche ekennzeichneten Worte des Porphyrius καὶ κατὰ τὸ πλεονάζον ὠνό-ασται giebt.

Wenn ferner Porphyrius in dem diesen Worten Vorhergehenden m Plato die Lehre zuschreibt, ὅτι τὸ σωματοειδὲς τοῦ οὐρανοῦ νέστη ἀπὸ τῶν τεσσάρων στοιχείων ἀλλήλοις ὑπὸ ψυχῆς συμπεφωνη-των, so lassen sich diese Worte in den Schriften desselben cht nachweisen, so dass das φάναι τε τὸν Πλάτωνα, mit welchen rill seine Mittheilung einleitet, ebenso wie im 15. Fragment , p. 31 A) das φράσαι, diesem selbst zuzuschreiben sein dürfte. ass aber Porphyrius die im Timäus dargelegte Weltschöpfung ier inhaltlich entsprechend wiedergiebt, bedarf keines Beweises. chwieriger ist das Folgende, in dem man sich zunächst versucht ehen könnte, mit dem Codex Monacensis διὸ, φησὶ (offenbar ὁ Πορφύριος), καὶ νῦν συμμιγὴς μένει καὶ κατὰ τὸ πλεονάζον ὠνόμασται u lesen, so dass Porphyrius hervorgehoben hätte, dass eben durch das συμπεφωνηκέναι durch die Weltseele das Universum trotz seiner Zusammensetzung (ich würde dem Sinne nach — sprachlich scheint es nicht nothwendig — ein ὢν nach συμμιγής ergänzen) bis auf den heutigen Tag Bestand hat, Gedanken, die den Neu-Platonikern geläufig sind: von Plotin wird z. B. (Enn. II, 1, 3. 4) die welterhaltende Kraft der Weltseele nachdrücklicher als bei Plato selbst hervorgehoben, und zu dem συμμιγῆ (ὄντα) μένειν würde Porphyrius selbst herbeizuziehen sein, wenn er in den ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά (§ 14) hervorhebt: τῶν γε γεννητῶν ὅσα μὲν διὰ συνθέσεως κέκτηται τὸ εἶναι, τὰ ⟨om. codd.⟩ αὐτὰ ἂν εἴη καὶ διὰ τοῦτο

ει λέγειν ἐφίησιν τῆς ἀληθείας ἡ δύναμις, οἴκοθεν, ὡς ἔφην, καὶ παρά γε τῶν ειοτάτων ὅτι μάλιστα αὐτῷ διαρκεστάτην ἔχει τὴν ἀντίστασιν.

[22]) Das von mir nach dem Fingerzeige der Handschriften ob. hergestellte νός wird durch Chalcidius, comm. in Plat. Tim., p. 190 Meurs., gestützt. selbe Etymologie findet sich auch bei Achilles, isagog. in Phaenom., 77 Pet.

φθαρτά. Jedoch ergiebt sich Ein Bedenken. Dass die bei Cyrill unmittelbar folgenden Worte καὶ κατὰ τὸ πλεονάζον ὠνόμασται eine Ableitung des Wortes οὐρανός von ὁρᾶν enthalten, ist ja klar und auch schon von Cyrill erkannt worden. Plato selbst leitet im Timäus (u. a. p. 31 B) das für den οὐρανός (d. h. das Universum) nöthige ὁρατόν und ἁπτόν aus den in ihm vorhandenen Elementen des Feuers und der Erde ab. Wenn nun Porphyrius den Namen aus dem Vorwalten (τὸ πλεονάζον) des die Sichtbarkeit bedingenden Feuer-Elements herleitet, so würden wir an und für sich noch nicht veranlasst sein, hier von dem οὐρανός im weiteren Sinne zu der engeren Bedeutung dieses Wortes überzugehen (vgl. Tim. p. 40 A), sondern an die von Plato (p. 58 B) zur Erklärung der Bewegung hervorgehobene Alles durchdringende Eigenschaft des Feuers (διὸ δὴ πῦρ μὲν εἰς ἅπαντα διελήλυθε μάλιστα, ἀὴρ δὲ δεύτερον κτλ.) zu denken berechtigt sein: wohl aber lässt die Thatsache, dass die nach einigen hinüberleitenden Worten angegebene Ansicht des Aristoteles: οὐ γάρ τοι φησὶ συντεθεῖσθαι τὸν οὐρανὸν κτλ., offenbar den οὐρανός im Sinne des Himmelsgewölbes fasst, es als wahrscheinlich erscheinen. Ist dieses der Fall, so würde nach dem μένει des Monacensis vor den auch durch den abrupten Uebergang auffallenden Worten καὶ κατὰ τὸ πλ. ὠνόμασται eine Lücke, in welcher auf die andere Bedeutung des Wortes οὐρανός hingewiesen wäre, anzunehmen sein, dann aber kein Grund vorliegen das dieser Lücke Vorausgehende nicht mit dem συμμιγῆ μὲν der alten Handschrift zu schliessen.

Nun lässt sich zwar der stricte Beweis, dass das über Aristoteles Angeführte auch aus der φιλόσοφος ἱστορία stammt, nicht beibringen; aber wahrscheinlich wird es nicht nur durch das oben im Hinblick auf die placita des Plutarch hervorgehobene Argument — auch aus der cohortatio, die ausführlich über das πέμπτον σῶμα, freilich auf Grund der Schrift περὶ κόσμου, handelt (cap. 5, p. 32 Ott.[3]), können die angegebenen Worte nicht stammen —, sondern auch durch ein sich bei Iohannes Philoponus, de mund. aetern. XIII, 15 findendes Bruchstück aus dem Timäus-Commentar des Porphyrius (ohne den Namen des Phil. von Bekker, in Platon. comment. crit. II, p. 428 ff., herausgegeben), welches uns lehrt, u

welchem Nachdruck Porphyrius gegen verkehrte Interpretationskünste, wie uns deren aus Proklos (Tim. III, p. 152; IV, p. 273) bekannt sind, den Unterschied der Platonischen und der Aristotelischen Lehre betreffs des οὐρανός hervorgehoben hat. Es heisst daselbst (p. 438 Bk.): ὁ Πορφύριος ἐν τοῖς πρὸς τὸν Τίμαιον ὑπομνήμασιν ...... πολλὰ εἰπὼν περὶ τοῦ ἐκ τῶν τεσσάρων στοιχείων μόνων συνεστάναι τὸν κόσμον προστίθησιν ἐπὶ λέξεως καὶ ταῦτα· τὰ δὲ οὐράνια φάναι μὴ ἐκ τῶν τεσσάρων συνεστηκέναι οὐκ ἄρα κατὰ τὸ ἑπόμενον δόγμα Πλάτωνι λέγοντός ἐστιν, ἀλλ' ἰδίῳ ἑπομένου δόγματι, ἐπεί γε ὁ Πλάτων καὶ τὰ οὐράνια ἐκ πλείονος μὲν πυρὸς γεγονέναι φησὶν, ἐλαττόνων δὲ τῶν ἄλλων καὶ εἰλικρινεστέρων καὶ καθαρωτέρων, und bald darauf: σαφῶς τὸν κόσμον ἐκ τῶν τεσσάρων φησὶ (ὁ Πλάτων) συνεστάναι στοιχείων, ὡς τὸ πέμπτον σῶμα δῆλον ὅτι οὐχ ἡγούμενος τὸ ὑπ' Ἀριστοτέλους καὶ Ἀρχύτου εἰσαγόμενον, Worte, die ebenfalls ausdrücklich auf Porphyrius zurückgeführt werden.

Da ich es ausserdem für wahrscheinlich halte, dass Porphyrius, abgesehen von seiner Zurückweisung irriger Interpretationen Platonischer δόξαι, die, wenn sie in die Aristotelische Philosophie hinüberspielten, eine Erwähnung dieser hervorrufen konnten, auch an und für sich die Weiterentwicklung der Dogmen bei Schülern oder Geistesverwandten der von ihm behandelten Philosophen zur Sprache zu bringen pflegte (Näheres werde ich in einem folgenden Artikel beibringen), so glaube ich also, das neu gewonnene Fragment der φιλόσοφος ἱστορία in directer, von Cyrill sich z. Th. loslösender Form etwa so constituiren zu dürfen:

ἐδόξασεν ὁ Πλάτων περὶ οὐρανοῦ, ὅτι τὸ σωματοειδὲς αὐτοῦ συνέστη ἀπὸ τῶν τεσσάρων στοιχείων ἀλλήλοις ὑπὸ ψυχῆς συμπεφωνηκότων· διὸ καὶ νῦν συμμιγὴς μὲν ⟨oder μένει⟩ .... ἢ ⟨oder καὶ⟩ κατὰ τὸ πλεονάζον ὠνόμασται ...... Ἀριστοτέλης δὲ οὐκ ἔφη συντεθεῖσθαι τὸν οὐρανὸν οὐδὲ μὴν ἐκ τεσσάρων εἶναι στοιχείων, ἐπενόησε δὲ πέμπτον τι σῶμα τῶν τεσσάρων ἀμέτοχον καὶ ὁλοτρόπως ἠμοιρηκός, Worte, durch welche uns allerdings keine neue Erkenntniss der Lehren beider Philosophen, aber doch ein bisher vernachlässigter Einblick in die Arbeitsweise des Porphyrius in der hier behandelten Schrift gestattet wird.

Hat sich uns demnach die den Ausga...
suchung bildende Schrift des Cyrill nicht all...
rungen aus den Werken des Porphyrius dur...
selbständig, sondern zugleich als eine für d...
noch einiges Neue hergebende Quelle erw...
weiter gehende, nicht durch Citate kenn...
dieses Werkes in ihr zwar keineswegs un...
nicht nachzuweisen.

Trieb- und Spannkräfte, und zwar in der phischen Denkens, wieder in Gang zu die Frage, ob die Universalien als Dinge existiren, entsprang nicht aus Problemen, wissenschaftlichen Bewusstsein des neunten derts von eigenen Erwägungen und Unter- angt hatte; nicht aus originalen logischen ischen Forschungen, die etwa Zweifel gegen- hre des Platonismus wachriefen; ebensowenig chten in die psychologische Bedingtheit der Er entstand einfach dadurch dass man aus ngen, die zu gewissen Partien der aristoteli- eine unentschiedene, nach beiden Seiten der ative schillernde Ansicht ausgesprochen fand. ng des wissenschaftlichen Gesichtskreises in den ten der Scholastik durchgängig und ausschliess- sse und Beschaffenheit des Stoffes bedingt war, h vom Alterthum her wieder bekannt wurde, so ist Anfang der neuen Bewegung ganz und gar abhän- lligen Inhalte einer Erörterung, die sich bei Boë- er die Tragweite einiger von Aristoteles behandelter lle.

ntlichen Inhalt der im damaligen „Realismus“ und “ sich gegenüberstehenden Ansichten über die Uni- sen wir hier als bekannt voraussetzen [2]). Unsre dieser Stelle besteht in der Ermittelung des Einflusses, ch das Auftreten des Nominalismus in der Richtung belebung und Fortbildung psychologischer Gesichts- Untersuchungen ausgeübt wurde. Fassen wir zu dem logisch-erkenntnisstheoretische Interesse in's Auge, wel- lbe von Anfang an gegenüber dem Realismus vertrat, so h die Thatsache, dass die psychologische Strömung der cholastik in ihren ersten Anfängen mit dem Auftreten

er die mannigfaltigen Nüancirungen der beiderseitigen Thesen und h bedingten Mittel- und Zwischenstufen s. Prantl, Gesch. d. Log. II.

Rahmen der Zeitschrift sich darbieten müssen, soll, soviel an mir liegt, nicht verhindern, einen fortgehenden Zusammenhang der Entwickelung auf diesem Gebiete in's Licht zu setzen. Zum Zwecke der spezielleren Fassung dieser Aufgabe habe ich hier noch folgendes kurz zu bemerken.

Unter den historischen Bedingungen für die veränderte psychologische Grundanschauung, welche Duns Scotus dem Thomismus gegenüber einnimmt, steht bekanntlich in erster Linie die Wirkung, welche zum Theil schon gleichzeitig mit dem Abschlusse der thomistischen Spekulation der verstärkte Einfluss Augustin's gegenüber Aristoteles ausgeübt hat. Von besondrer Bedeutung aber ist neben dieser Thatsache eine andere weniger beachtete, das gesteigerte Interesse nämlich für die Gegenstände und die Methode der empirischen Psychologie. Beide Faktoren bedürfen zum Verständnisse der scotistischen Psychologie noch einer näheren Betrachtung. Auf den ersten derselben bin ich in einer an andrer Stelle[1]) erscheinenden Arbeit eingegangen; dem andern Theile der bezeichneten Aufgabe sollen die hier dargebotenen Untersuchungen dienen. In Anbetracht dessen genügt es aber nicht, das bei Duns selbst hierzu vorliegende Material zu berücksichtigen; man ist vielmehr nach der Lage der Sache berechtigt zu dem Versuche, von dem Anfange der Scholastik an Belege für eine fortgehende Entwickelung in dem Bestand und Wachsthum der empirisch-psychologischen Interessen und Untersuchungen aufzuzeigen. Die nachfolgenden Beiträge sollen also zur Geschichte der empirischen Psychologie im MA eine Reihe von Thatsachen vorführen, in welcher Duns Scotus wohl als eins der bedeutendsten, aber immer als eins unter andern Gliedern sich heraushebt.

1.

Der ältere Nominalismus.

Eine Meinungsverschiedenheit über [illegible] Sinn einer vorgefundenen Auseinandersetzung hinsicht[illegible]us und der Bedeutung der allgemeinen Begriffe [illegible] dazu gedient, [illegible]

[1]) Zeitschrift für Philosophie [illegible]

ersten wissenschaftlichen Trieb- und Spannkräfte, und zwar in der Form des logisch-philosophischen Denkens, wieder in Gang zu setzen. Der Streit über die Frage, ob die Universalien als Dinge oder lediglich als Worte existiren, entsprang nicht aus Problemen, deren Inhalt sich dem wissenschaftlichen Bewusstsein des neunten und zehnten Jahrhunderts von eigenen Erwägungen und Untersuchungen her aufgedrängt hatte; nicht aus originalen logischen oder erkenntnisstheoretischen Forschungen, die etwa Zweifel gegenüber dem Standpunkte des Platonismus wachriefen; ebensowenig aus bestimmten Einsichten in die psychologische Bedingtheit der Begriffsbildung u. dgl. Er entstand einfach dadurch dass man aus sporadischen Erklärungen, die zu gewissen Partien der aristotelischen Logik vorlagen, eine unentschiedene, nach beiden Seiten der bezeichneten Alternative schillernde Ansicht ausgesprochen fand. Wie die Erweiterung des wissenschaftlichen Gesichtskreises in den ersten Jahrhunderten der Scholastik durchgängig und ausschliesslich von der Grösse und Beschaffenheit des Stoffes bedingt war, der nach und nach vom Alterthum her wieder bekannt wurde, so ist auch der erste Anfang der neuen Bewegung ganz und gar abhängig von dem zufälligen Inhalte einer Erörterung, die sich bei Boëtius vorfand über die Tragweite einiger von Aristoteles behandelter Allgemeinbegriffe.

Den wesentlichen Inhalt der im damaligen „Realismus“ und „Nominalismus“ sich gegenüberstehenden Ansichten über die Universalien müssen wir hier als bekannt voraussetzen [2]). Unsre Aufgabe an dieser Stelle besteht in der Ermittelung des Einflusses, welcher durch das Auftreten des Nominalismus in der Richtung auf Wiederbelebung und Fortbildung psychologischer Gesichtspunkte und Untersuchungen ausgeübt wurde. Fassen wir zu dem Ende das logisch-erkenntnisstheoretische Interesse in's Auge, welches derselbe von Anfang an gegenüber dem Realismus vertrat, so ergiebt sich die Thatsache, dass die psychologische Strömung der älteren Scholastik in ihren ersten Anfängen mit dem Auftreten

[2]) Ueber die mannigfaltigen Nüancirungen der beiderseitigen Thesen und die dadurch bedingten Mittel- und Zwischenstufen s. Prantl, Gesch. d. Log. II.

des Nominalismus unmittelbar zusammenhängt, sowie weiter, dass sie bei ihm hervorgetrieben wurde in Folge einer auf beiden Seiten bestehenden Unzulänglichkeit der logisch-metaphysischen Einsicht und einer damit in Verbindung stehenden Unangemessenheit der wissenschaftlichen Fragestellung.

Erkenntniss geben an und für sich genommen weder die wahrnehmbaren Einzeldinge noch die im Denken sich ausprägenden Allgemeinbegriffe; denn Erkenntniss im Sinne von Wahrheit beruht auf der durch Begriffe zusammengefassten und gegliederten Welt der Individuen. Wahrheit der Erkenntniss liegt weder in dem für sich bestehenden abstrakten Inhalte der Begriffe noch in der blossen Wahrnehmung oder Empfindung der von aussen gegebenen Eindrücke, auch noch nicht einmal in der „Vergegenständlichung" der letzteren. Wahrheit bezeichnet vielmehr eine bestimmte Art und Weise, wie die Welt der Einzeldinge durch Begriffe aufgefasst wird, die Auffassung derselben im Sinne der Allgemeingiltigkeit und Nothwendigkeit. Diese Eigenschaften kommen ihr zu auf Grund des Umstandes, dass Wahrheit die Auffassung des Gegebenen nach einer bestimmten Regel bedeutet, d. h. eine Auffassung, welche gegenüber andern möglichen Auffassungen als die normale zu gelten hat. Die Antwort auf die Frage, worauf diese Normalität beruht, besteht in der Aufweisung einer bestimmten Art der Bewusstseinsfunktion, welche den verschiedenen erkennenden Subjekten von Haus aus gemeinsam und wesenhaft ist und auf Grund deren es geschieht, dass, wo immer eine Auffassung des Gegebenen an der Hand derselben sich vollzieht, auch ein Vorstellungs- oder Denkinhalt (eine Erkenntniss) gesetzt ist, wie er sich dem Bewusstsein aller derjenigen Subjekte darstellen muss, welche auf Grund eben derselben dem Bewusstsein wesentlichen Funktion ihre Eindrücke in Zusammenhang zu bringen nicht umhin können.

Die Konsequenz dieser Einsicht in das Wesen der Wahrheit der Erkenntniss geht nun dahin, dass weder die von den Eindrücken abgelösten (abstrakten und beziehungslosen) Begriffsinhalte, noch der von der begrifflichen Auffassung entblösste Eindruck von Seiten des Einzeldinges unter die Fragestellung betreffs

ihrer Wahrheit oder Unwahrheit fallen können. Begriffe an und für sich haben ebensowenig wie Einzeldinge als solche Wahrheit oder Unwahrheit. Denn jene bezeichnen bestimmte Funktionsweisen von Seiten des Bewusstseins (des Verstandes oder der Vernunft), durch welche in die gegebene Mannigfaltigkeit Beziehungen (als Formen derselben) hineingelegt werden; diese dagegen sind für sich genommen lediglich der Stoff, der als Möglichkeit zur Gewinnung von Erkenntniss oder Wahrheit vorliegt. Wahrheit selbst aber (im allgemeinsten Sinne) ist in jedem Falle die Herstellung einer (allgemeingiltigen und nothwendigen) Beziehung oder Anwendung von Begriffen auf Dinge oder ein Verständniss der Dinge vermittelst der Begriffe. Zu der Frage, wo die Wahrheit liege und wie sie sich zu erkennen gebe, hat man angesichts dieses Sachverhaltes den richtigen Standpunkt von vorn herein verfehlt, wenn man, absehend von jener gegenseitigen Bezogenheit von Form und Stoff der Erkenntniss, die Eigenthümlichkeit der Wahrheit ausschliesslich auf einer von diesen beiden Seiten zu suchen unternimmt. Um Zu- oder Aberkennung von Wahrheit kann es sich weder für Allgemeinbegriffe als solche, noch für Wahrnehmungsinhalte an und für sich handeln. Der scholastische Streit aber, ob man in den Universalien oder in den Individuen das „Seiende“ zu erblicken habe, ist offenbar nur ein unzulänglicher Ausdruck für die Frage, ob die Wahrheit in jenen oder in diesen zu finden sei. Man war noch weit entfernt von der Einsicht, dass unter das Prädikat der Wahrheit nicht die Dinge fallen wie sie an sich (d. h. abgesehen von der nothwendigen Art ihrer Auffassung im Bewusstsein) sein mögen, sondern die Dinge als Gegenstände (nämlich der Erkenntniss), d. h. als für das Bewusstsein und nach Massgabe desselben nothwendige Erscheinungen. Da nun zum Erlangen der Wahrheit in diesem Sinne sowohl Universalien wie Individuen in gegenseitiger Bezogenheit durch das auffassende Bewusstsein verbunden sein müssen, so konnte der unter Absehung von dieser Bezogenheit geführte Streit über die Frage, ob die abstrakten Begriffe oder die Einzeldinge das Wahre seien, von vorn herein zu nichts führen, einfach deswegen, weil der Streit selbst das eigentliche Wesen der Wahrheit gar nicht berührte. Man

hatte *Wahrheit* identifizirt mit *Seiendem*, und die beiden verschiedenen Arten von Seiendem (Begriffe und Dinge), deren bewusstseinsmässige Verbindung erst den Inhalt der Wahrheit darzustellen berufen ist, erschienen somit als *zwei* entgegengesetzte Daseinsinhalte, von denen jeder für sich den Anspruch erhob, nicht etwa seinerseits Wahrheit mit begründen zu helfen, sondern ausschliesslich und einseitig Wahrheit zu *sein*.

Die Folge davon war, dass jede der beiden Parteien in der Ansicht der andern wohl das Unzulängliche, nicht aber das Berechtigte zu erblicken vermochte. Dem Realismus verwandelte sich die Einsicht, dass Wahrheit der Erkenntniss auf dem Inhalt und den Beziehungen der abstrakten Begriffe beruht, in den unzureichenden Satz, die Universalien *seien* das wahrhaft Wirkliche, das als solches *vor* dem erfahrungsmässigen Dasein der Dinge schon existire. Er konnte aber dem Nominalismus den Vorwurf machen, dass dieser Allgemeingiltigkeit der Erkenntniss zu begründen ausser Stande sei. Dem Nominalismus dagegen lag mehr oder weniger deutlich das Bewusstsein zu Grunde, dass Begriffe ihr Daseinsrecht erst durch das Vorhandensein der Einzeldinge erhalten, zu deren Erkennbarkeit sie verhelfen sollen. Da sich ihm aber die Einsicht zu der Aufstellung eines Gegensatzes von Dingen und Vorstellungen, bezw. Bezeichnungen („Namen") der Dinge umbog, ohne dass die schon in der *Auffassung* der Dinge wirksame Funktion des begrifflichen Denkens dabei zur Anerkennung gelangte, so vermochte er die realistische These nur dadurch zu bestreiten, dass er die subjektive Art und Entstehungsweise der Begriffe mehr und mehr in's Licht zu setzen suchte, um zu zeigen, dass sie nicht das den Dingen wesenhaft vorausliegende sein könnten. An Stelle derjenigen Frage also, auf welche es hierbei im Grunde abgesehen ist: *wie* Begriffe in ihrer Beziehung auf Objekte die Wahrheit der Erkenntniss begründen, hat sich die andere untergeschoben, ob die Begriffe *oder* die individuellen Dinge als das Seiende zu betrachten sind.

In dem Prinzipiellen der beiderseitigen Standpunkte lag nun von Haus aus weder hüben noch drüben eine direkte Veranlassung zu psychologischen Untersuchungen. Der reine Realismus blieb auf

dem Felde der Metaphysik und konnte dort, wie schon Plato versucht hatte, aus den logisch-dialektisch analysirten und kombinirten Begriffsinhalten der Universalien ein System metaphysischer Beziehungen entwickeln, in welcher sich ein für sich giltiges Gebiet der Erkenntniss aufzuschliessen schien. Im Nominalismus dagegen lagen die Keime einer erkenntnisskritischen Richtung, welche der Psychologie aus dem Grunde nicht bedurfte, weil die psychologische Beschreibung der Art und Weise, wie Gattungs-, Art- und Beziehungsbegriffe entstehen, nichts beiträgt zur Lösung der Frage, ob und warum sie Wahrheit der Erkenntniss bedingen. Die Quintessenz dieses Standpunktes lag in dem Nachweis der Thatsache, dass die gegebene Eigenthümlichkeit der Dinge als Erscheinungen bedingt ist durch die im Wesen des Bewusstseins liegende synthetische Art ihrer Auffassung, und dass mithin das Ding, wenn es unter Absehung von dieser synthetischen Vergegenständlichung nach seinem Wesen gefragt wird, nichts von demjenigen für sich behalten und beanspruchen kann, was an ihm lediglich durch die Gunst der auffassenden Bewusstseinsfunktion zur Erscheinung kommt. Die ältesten nominalistischen Erörterungen, die uns noch vorliegen, bewegen sich in der That lediglich in dieser Richtung. Sie bestehen in der Hervorkehrung der Thatsache, dass die subjektive begriffliche Unterscheidung von Verhältnissen an den Dingen, z. B. von Ganzem und Theil, Ding und Eigenschaft, keine reale Unterschiedenheit derselben an dem Dinge selbst beweise, sondern nur die Art ausdrücke, wie die dem Dinge wesentliche Einheit von Beziehungen und Verhältnissen in der Auffassung desselben nicht umhin könne, sich in eine Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit zu verwandeln. Da nun aber jener Stufe des Denkens das Begriffsverhältniss von Wesen und Erscheinung zur Bezeichnung dieser Thatsache noch nicht geläufig war, so konnte der beginnende Nominalismus seine Ansicht nur in sehr unzulänglicher Weise zum Ausdruck bringen. Er bewies z. B., dass die Dinge nicht aus Theilen bestehen, sondern als ein System unterschiedener Theile vorgestellt werden[3]). Er ver-

[3]) S. Barach, Zur Geschichte des Nominal. von Roscellin, (Wien 1866) S. 15. Cousin, Ouvr. inéd. d'Abélard, (Par. 1836) S. LXXXIXff. Von hier

stand aber zu dieser Auffassungsweise nur das Eine zu sagen, dass sie nicht das Wesen des Dinges (seine individuelle Einheit) wiedergebe[1]), ohne weiter zu erkennen, dass bestimmte normative und allgemeingiltige Fassungen und Gliederungen unumgänglich seien, um dem Gegebenen den Charakter der Erkenntniss, insbesondre der Erfahrung, aufzuprägen. Darum blieb ihm als Resultat seines kurzen kritischen Anlaufs nur die dürftige Formel übrig, dass die von dem Dinge ausgesagten qualitativen u. a. Verhältnisse keine sachliche Erkenntniss, mithin nichts als „Worte" seien. Es kam nicht zur klaren Einsicht, dass das Wesen der Sache, sobald es erkannt und erfahren zu werden beansprucht, zum Zwecke der Nothwendigkeit und Allgemeingiltigkeit dieser Erfahrung sich eine Auffassung und Umkleidung vermittelst der Begriffe (und Worte) gefallen lassen muss, weil hierin eben das Wahre der Erkenntniss besteht. Und so blieb denn die Erkenntnisskritik des Nominalismus gleich im ersten Anfange, und zwar in dem unfruchtbaren Satze stecken, dass die „Worte" nicht die Dinge und das Wesen des Dinges nicht der Inhalt der Worte sei.

Seine philosophische Arbeit würde in der That hiermit ihr Ende erreicht haben, wenn nicht die Vertheidigung des eigenen Standpunktes gegenüber dem gegnerischen eine Nöthigung zu anderweitigen Untersuchungen dargeboten hätte. Der Realismus bediente sich der Allgemeinbegriffe, ohne weiter darauf zu reflektiren, dass sie als Resultate eines subjektiven Prozesses den Anspruch, den sie erheben (nämlich der subjektive Ausdruck des objektiv sachlichen Thatbestandes zu sein), erst zu begründen haben. Denn die psychologische Aufeinanderfolge innerer Vorgänge, in deren ansteigendem Stufengange sich der Inhalt der Erkenntniss von der

aus hat sogar der scharfsinnigste Vertreter dieses Standpunktes, der Verfasser des Tractatus de intellectibus, der von jeder Auffassung des Intellekt als einer (geistigen) Substanz, sowie von der Unterscheidung etwa einer aktiven und passiven Vernunft weit entfernt ist, einen eingehenden Versuch gemacht, die Nichtidentität von Sein und Denken nachzuweisen (Abélard, Opp. ed. Cousin, II, 745f.), eine Darlegung, die in dem Satze gipfelt: multi et innumerabiles modi sunt intelligentiae cujuslibet rei, qui non sunt existentiae ipsius, ohne deswegen falsch (vani) zu sein (a. a. O. 748).

[1]) Vgl. die Argumentation bei Cousin, Ouvr. inéd. d'Ab., S. XCI.

Empfindung zum Begriffe hin entwickelt, giebt in ihrer successiven Gliederung und Gestaltung nichts weniger als ein adäquates Gegenbild der im Wesen der Sache simultan vorliegenden Eigenthümlichkeiten. Sie kann daher ohne weitere Rechtfertigung nicht einmal beanspruchen, dieses Wesen zu *bedeuten*, geschweige denn es zu *sein*. Um die Unhaltbarkeit des realistischen Standpunktes in's Licht zu setzen schien daher hier schon (wie später noch öfter) die Erforschung des Feldes der *innern Erfahrung* das geeignete Mittel zu sein. In diesem Umstande liegt es begründet, dass der Nominalismus nach den ersten Versuchen zu erkenntnisskritischen Anläufen in die *psychologische* Richtung der Untersuchung abzubiegen sich veranlasst fand. Je länger der Weg erschien, den im subjektiven Erkenntnissprozesse der Begriff bis zu seinem Hervortreten im Worte zurückzulegen hatte, um so offenbarer schien er sich lediglich als ein inneres Zeichen für eine Anzahl von Dingen, wenn nicht gar nur als der lautliche Ausdruck für dieses Zeichen zu enthüllen. Seine positive Leistung fand auf Grund dessen der Nominalismus in der Lösung der *zweifachen* Aufgabe, jene subjektive Bedingtheit der begrifflichen Erkenntniss genauer aufzuzeigen, und im Anschluss daran zu erklären, wie man angesichts dieser Thatsache überhaupt noch von Erkenntniss vermittelst der Begriffe reden könne, bzw. worin die letztere bestehe. In der Behandlung der ersteren dieser beiden Aufgaben bringt der Nominalismus die ersten neuen oder wenigstens erneuerten Anfänge einer *empirischen Psychologie des Erkenntnissprozesses*; angesichts der anderen aber wird er zum *Konzeptualismus*: er weist hinsichtlich des Kriteriums der Wahrheit, die für die Resultate der subjektiven Begriffsbildung in Anspruch genommen wird, auf die in der objektiven Welt bestehenden Gemeinsamkeiten und Aehnlichkeiten hin, und behauptet, dass der Begriff zufolge der Art seiner Entstehung das subjektive Gegenbild dieser objektiven Aehnlichkeiten darstelle[5]). Die Um-

[5]) So schon bei Boëtius (Opp. ed. Bas. 1570) S. 56: Cum et genera et species cogitantur, tunc ex singulis in quibus sunt, consimilitudo colligitur ... quae similitudo cogitata animo veraciterque perspecta fit species, quarum specierum rursus diversarum considerata similitudo, quae nisi in ipsis spe-

gestaltung des Nominalismus zum Konzeptualismus geht Hand in Hand mit der Richtung auf psychologische Untersuchungen.

In Folge des Umstandes, dass er sich der kirchlichen Orthodoxie des elften Jahrhunderts verdächtig machte, ist der Nominalismus bekanntlich auf lange hin ausser Wirksamkeit gesetzt worden. Die Thatsache aber, dass aus seinem Auftreten sich die ersten Keime einer im erkenntnisskritischen Interesse arbeitenden Psychologie hervorthaten, hat auch für den ferneren Verlauf der Scholastik ihre Früchte getragen. Neben der auf der Metaphysik ruhenden Psychologie des Realismus[6]) ist von hieraus diejenige psychologische Richtung, die es nicht in erster Linie auf metaphysische Bestimmungen über das Wesen der Seele sondern auf Erörterung der Möglichkeit der Erkenntniss und objektive Feststellung von Thatsachen der innern Erfahrung abgesehen hatte, lebendig geblieben. Sie hat namentlich unterstützt durch die Bestrebungen der mehr augustinisch gerichteten Mystiker[7]) sowie durch die noch näher zu betrachtenden Einflüsse arabischer Bildung nach und nach immer mehr Boden und Bedeutung gewonnen, in dem Maasse, dass sie seit Duns Scotus innerhalb des realistischen Gebietes selbst das Wesentliche ihrer Methode zur Geltung bringt, und im weiteren Verlaufe der wissenschaftlichen Entwickelung sich mit Erfolg wieder als selbständige Richtung zu behaupten unternimmt.

So dürftig auch die psychologischen Erhebungen sind, welche das erste Auftreten des Nominalismus begleiten, so tragen sie doch unverkennbar den eben bezeichneten Charakter. Sie besitzen sogar, in Folge der zu Grunde liegenden Tendenz, selbst gegenüber dem Reichthum an erkenntnisstheoretischen Ansichten des Alterthums eine gewisse Originalität der Bestimmungen. Der Verfasser der (konzeptualistischen) Abhandlung De intellectibus[8]) betont den

---

ciebus aut in earum individuis esse non potest, efficit genus etc. Aehnlich der angebliche Rhabanus Maurus bei Prantl II, 38f. und der Verfasser des Fragmentes De generibus et speciebus; s. Cousin, Ouvr. inéd. d'Ab. S. LXXXf., CXXIIIf., CLVf. R. Zimmermann, Studien und Kritiken (Wien 1870) I, S. 101ff.

[6]) S. m. Gesch. d. Psychol. 1b, S. 401ff.

[7]) S. Ebd. S. 415ff.

[8]) In Cousin's Ausgabe des Abélard II, S. 732.

engen Zusammenhang zwischen der sinnlichen Wahrnehmung und dem Denken (sensus und intellectus). Jede Empfindung, lehrt er, bedinge auch ein Denken, sowie andrerseits (worin er eine Schwäche des menschlichen Wesens sieht) kaum ein Gedanke sich einstelle, der nicht die Abhängigkeit von sinnlichen Erfahrungen zur Schau trage; Wahrnehmung und Intellekt haben einen wesentlichen Zusammenhang (sind tam origine quam nomine conjuncti). Die Vermittelung aber zwischen beiden liegt in dem Verstande (ratio als der aktuellen Funktion der als Anlage vorhandenen rationalitas). Die verstandesmässige (sachlich-objektive) Auffassung sinnlicher Eindrücke ermöglicht es dem Intellekt, das Wesen (naturam) oder die Qualität (proprietatem) des Wahrgenommenen zu bestimmen, indem er die Eindrücke entweder bloss betrachtet oder im verbindenden und trennenden Denken zu einander in Beziehungen setzt. Im Gegensatze zu dem klaren Erfassen und Denken von Seiten des Intellekt steht (zwischen Verstand und Wahrnehmung) die sinnliche Anschauung (imaginatio), deren Inhalte an sich, weil sie ohne die Mitwirkung von Seiten des Intellekt der Ueberlegung (deliberatio) entbehren, ebenso wie die der Wahrnehmung selbst, als undeutlich (confusa animae perceptio) bezeichnet werden[9]). Ihr Wesen besteht aber nach dem Verfasser der Abhandlung darin, den Inhalt der Wahrnehmung nach dem Aufhören des sinnlichen Eindruckes festzuhalten, daher auf ihr die Möglichkeit beruht, Begriffe von Eigenschaften der körperlichen Dinge zu erfassen[10]). Weiter werden unterschieden das blosse Meinen oder Glauben (existimatio), welches sich auf Urtheile bezieht und um zu verstehen die Thätigkeit des Intellekt voraussetzt, und das Wissen (scientia), welches den Inhalt der Meinung oder der Vernunfteinsicht mit dem Charakter der Gewissheit als dauernden Besitz festhält. Von besonderem Interesse ist aber die klare Unterscheidung der intuitiven und diskursiven Denkthätigkeit. Ein und dasselbe Objekt, heisst es (a. a. O. 738f.) kann entweder durch simul-

---

9) Man sieht hier, wie hoch die später (seit Descartes) so folgenreiche Ansicht von der „Verworrenheit“ der sinnlichen Erkenntniss hinsichtlich ihres Ursprungs hinaufreicht.

10) a. a. O. 735. 738. Prantl, a. a. O. 206f.

tanes Erfassen (per simplicem simul intellectum) der verschiedenen Merkmale oder im successiven Durchlaufen derselben (per compositionem succedentem) gedacht werden. Beide Arten sind in einer Beziehung identisch, in andrer verschieden; jenes hinsichtlich des vorgestellten Objektes, dieses hinsichtlich der Form der Vorstellung (daher jenes auch als intellectus conjunctorum, dieses als intellectus conjunctus bezeichnet wird). Man hat es in dieser ganzen Untersuchung offenbar nicht mit dem Intellekt im Sinne einer metaphysischen Potenz sondern in dem einer psychologischen Funktion zu thun. Dies zeigt auch die hier angewandte anderweitige Formel für den bezeichneten Unterschied, der Gegensatz nämlich des intellectus unus und int. multiplex: jener ist die Zusammenfassung mehrerer Begriffe zur Einheit des Gedankens, dieser das successive Vorstellen derselben. Der unmittelbare Zusammenhang aber dieser Erörterungen mit dem Prinzip des Nominalismus bekundet sich nicht nur in der Terminologie (sofern die intuitive Denkweise auch als das Verstehen per nomen oder dictionem der diskursiven als dem Denken per definitionem oder orationem entgegengesetzt wird), sondern auch in der Behauptung, es komme für die Art, d. h. Einheitlichkeit der Auffassung nichts darauf an, ob der Gegenstand in Wirklichkeit so sei, wie er vorgestellt werde oder nicht, sondern nur auf das Vorhandensein des Vorstellungsinhaltes selbst[11]).

Den Höhepunkt der auf diesem Wege gewonnenen psychologischen Einsichten bezeichnen aber die konzeptualistischen Ausführungen über das Wesen und die erkenntnisstheoretische Bedeutsamkeit der Sprache. Schon Boëtius (S. 301) sagt in diesem Sinne, die Bedeutung der Worte liege nicht darin dass sie Dinge, sondern dass sie innere Zustände ausdrücken und auf die Dinge nur insofern gehen, als die verschiedenen innern Zustände durch die verschiedene Beschaffenheit der Worte bedingt sind. Das Wort

---

[11]) Ad conceptionis modum vel unitatem nil refert, sive in re ita sit ut concipitur, sive non, sed ad conceptus solummodo veritatem (wofür realitatem zu lesen sein dürfte). Vorstellungen wie „vernünftiger Stein" oder „weise Chimära" seien ebensogut ein Denkakt wie „vernünftiges Geschöpf" u. dgl.

ist, wie eine nominalistische Glosse[12]) zu dem Satze vox non est corpus ausführt, etwas nicht dem Körperlichen sondern dem Geistigen Analoges; als Sinnliches ist es nicht die Wiedergabe oder Abbildung des Dinges sondern die unmittelbare Vergegenständlichung des von den Dingen verursachten geistigen Inhaltes. Die nominalistische These, die Universalien seien blosse Namen, bezeichnet ja überhaupt ein freilich unzulängliches Streben nach der Einsicht, dass die Begriffe nothwendige mentale Ausdrucksweisen der Dinge darstellen, eine Erkenntniss, die erst durch die konzeptualistischen Erörterungen sich weiteres terminologisch-begriffliches Material für ihre Aufhellung und Fortbildung einigermassen verschaffte. Schon zur Zeit Abälard's war man in dieser Hinsicht zu der Ansicht gelangt, dass durch jene Auffassungsweisen Allgemeinheiten in den Dingen und für die Dinge erst (von Seiten des Denkens) erzeugt, d. h. Denkinhalte geschaffen werden, die zwar durch die objektive Beschaffenheit der Gegenstände bedingt, ihrem Wesen nach aber selbst nichts dinghaft Existirendes sind, und etwas dem letzteren Analoges erst in und durch die Aussage bekommen. Im Sinne dieser Ansicht führte Abälard aus, dass erstens eine Priorität und Posteriorität zwischen Gattung und Art nicht bestehe, sondern lediglich (auf Grund des beziehenden Denkens) durch die Aussage gestiftet werde, welche bald auf die Form (den Artunterschied), bald auf den geformten Stoff (die Gattung) sich beziehen könne, — und dass zweitens die Bedeutung der Worte wesentlich in ihrer Eigenschaft liege, Vorstellungsinhalte als solche zu fixiren und auf den Geist des andern zu übertragen[13]). Man war somit zu der Einsicht gelangt, dass die Sprache auch dem auf die Dinge selbst gerichteten Denken erst zu der Möglichkeit verhilft, bestimmte Inhalte mit Bewusstsein zu haben und festzuhalten und dass der logische Charakter des Denkens sich nur vermittelst der Sprache zur Geltung bringen kann, sofern diese die Grundbedingung darstellt nicht nur für das eigene Bewussthaben bestimmter Vorstellungen, sondern auch für die Verbindung der-

12) Bei Barach a. a. O. S. 23f.

13) S. Prantl. II, 178f., 181f. Vgl. auch ebd. 81 mit Anm. 324. Cousin, Ouvr. inéd. d'Ab. S. 191f.

selben zu diskursiven Urtheilsakten und damit weiter zur gegenseitigen Verständigung der vorstellenden Subjekte. Es war eine Frucht dieser Einsicht, wenn später Gaunilo dem ontologischen Gottesbeweise Anselms das Bedenken entgegenhielt, dass, wenn die Sprache die Möglichkeit gewähre, logische Gedankeninhalte zu bilden, welche das Gebiet der unmittelbaren Wirklichkeit überschreiten, die subjektiv nothwendige Existenz solcher Inhalte nicht ohne weiteres zur Voraussetzung der objektiven Existenz des Gedachten berechtige[14]).

Wie zu allen Zeiten, so geht auch im Mittelalter dem Auftreten der nominalistischen Denkweise die Ausbildung des psychologischen Empirismus zur Seite. Schon im zehnten Jahrhundert finden sich bei einem nominalistischen Glossator erkenntniss-theoretische Bemerkungen, welche ganz in dieser Richtung liegen[15]). An derselben Stelle werden die drei oberen Erkenntnissthätigkeiten (intellectus, ratio, mens) als sensus animi bezeichnet, ferner die Gebundenheit der Seelenthätigkeit an ein materielles Substrat hervorgehoben, als Sitz derselben die drei Hirnhöhlen (folliculi) bezeichnet, in denen (von vorn nach hinten) die principalitas vitae, sensus und motus lokalisirt seien. Die Fortleitung der Bewegungsimpulse vermittelst des Rückenmarks beweise namentlich die Schlange, die bei Unverletztheit desselben sich trotz des Mangels der Füsse fortbewege[16]). Der Verfasser des Traktates De intellectibus ferner interpretirt die durch Boëtius überlieferte aristotelische Lehre von der Gebundenheit der Denkthätigkeit an die Anschauungsbilder ganz im Sinne der Ansicht, nach welcher die Bildung abstrakter Begriffe lediglich ein misslingender Versuch ist, begriffliche Inhalte unter Abscheidung alles Anschaulichen vorzu-

---

14) Prantl II, 87.

15) Intellectus generalium rerum ex particularibus sumtus est. Wahre Wirklichkeit besitzt nur die Einzelsubstanz. Per exteriores sensus ammonetur animus ad intellectum et excitatur primo sensibus. Postmodo vero visa apud se per quasdam imaginationes et phantasias recolligit et animo figit sicque meditata verborum officio extrinsecus pandit. — Genus est complexio multarum specierum per unum nomen. Barach a. a. O. S. 9ff.

16) Ebd. S. 12f.

stellen[17]). Allgemeinbegriffe sind hiernach nur abkürzende Bezeichnungen für eine Vielheit des sinnlich Anschaulichen[18]). Charakteristisch ist dieser ganzen Richtung namentlich die Vorliebe, die Existenzweise der Universalien durch die Analogie mit den mathematischen Eigenschaften zu erläutern, welche an den Dingen körperlich existiren, aber (durch Abstraktion) unkörperlich vorgestellt werden[19]).

Abälard selbst bringt endlich den empiristisch-psychologischen Standpunkt auch für die Ethik zur Geltung, indem er bei Erörterung des Wesens der Sünde die psychologisch-natürlichen Grundlagen von Tugend und Laster, die wesentlich im sinnlichen Begehren gegeben sind, von dem persönlichen Verhalten und der Stellungnahme zu denselben deutlich unterscheidet, und erst in letzterem, nicht aber schon in dem Naturgrunde für gute oder schlechte Begehrungen das ethisch Ausschlaggebende erblickt[20]). Von hier aus gelangt er nicht nur dazu, die psychologische Entwickelung der Sünde durch die drei Stadien des Anreizes (suggestio), des Gefallens (delectatio) und der Zustimmung (consensus) zu bezeichnen (Opp. II, 606), sondern namentlich auch den Begriff des Gewissens (conscientia) als des eigenen sittlichen Bewusstseins

---

[17]) (Ps. —) Abael. Op. (ed. Cous.) II, 736: Dum in aliqua re per intellectum aliquam ejus naturam aut proprietatem deliberare nitimur eamque solum attendere curamus, ipsa sensus consuetudo a quo omnis humana notitia surgit, quaedam per imaginationem ingerit animo quae nullo modo attendimus. So lasse sich der Begriff des Menschen nicht denken ohne Vorstellungen von Farbe oder Grösse oder Lage der Glieder einzumischen. Vgl. auch 737, wo die Abhängigkeit des intellektiven Vorstellens vom sinnlichen durch das Horazische Quo semel est imbuta recens servabit odorem testa diu erläutert wird.

[18]) Ebd. 744: Tantundem valent in intellectu „quisque„ vel „omnis" simpliciter dicta quantum si dicatur „multitudo omnium rerum" et „uterque" quantum „isti duo".

[19]) S. „Jepa's" Ansicht bei Prantl II, 43f., ausserdem Cousin, Ouvr. inéd. d'Ab. S. LXXXIIIf. Barach a. a. O. S. 18.

[20]) Ab. Opp. (ed. Cous.) II. 596f. Bittcher, Zeitschr. f. hist. Theol. 1870, S. 69ff.

des Handelnden schärfer hervorzuheben, Ansichten, mit denen er bei seinen theologischen Zeitgenossen Anstoss erregte[21]).

[21]) Vgl. J. E. Erdmann, Grundriss der Gesch. d. Phil. (Berl. 1878, I, S. 271). — Unter den Sätzen, welche Bernhard von Clairvaux aus Abälard's Schriften als ketzerisch bezeichnete, findet sich auch die Ansicht, quod nec opus nec voluntas nec concupiscentia nec delectatio, cum movet eam, peccatum sit, nec debemus velle eam extinguere. S. Du Plessis d'Argentré, Collectio judiciorum etc. I, 21. Treffend sagt von Ab. Hauréau, Hist. d. l. phil. scol. I, 540: Dass er Plato, obwohl er nicht seinen Standpunkt hatte, so hoch schätzen konnte, lag daran, parcequ'il eût un grand fonds d'instruction sans aucun esprit de secte.

XXIV.

Die in Halle aufgefundenen Leibnitz-Briefe

im Auszug mitgetheilt

von

Ludwig Stein in Zürich.

(Letzte Folge.)

Die dritte Gruppe der aufgefundenen Briefe, dem äusseren Anscheine nach die werthloseste, weil sie sich nur aus Abschriften grossentheils schon gedruckter Briefe zusammensetzt, liefert uns in Wahrheit für die philosophische Kennzeichnung des Leibnitz, um die es uns doch an dieser Stelle in erster Linie zu thun ist, reiches Material und eine recht ergiebige Ausbeute. Ja, der glückliche Hallenser Fund wäre in seiner Bedeutung für die Philosophie ganz bedenklich zusammengeschrumpft und auf ein recht bescheidenes Maass herabgedrückt, befände sich nicht in diesem gedankenlos zusammengetragenen und aufgestapelten Wust völlig werthloser Abschriften eine Reihe von Briefen, deren Originale verloren gegangen sind. In diesem Falle erscheint die Abschrift fast ganz gleichwerthig mit dem Original, da eine absichtliche oder unabsichtliche Täuschung hier einfach ausgeschlossen ist. Die Abschriften tragen sämmtlich den Stempel unantastbarer Glaubwürdigkeit an sich, zumal jener Briefe, die uns an dieser Stelle interessiren. In einem kleinen, in Schweinsleder lose eingebundenen Büchlein nämlich, das sich an letzter Stelle der Hallenser Sammlung vorfand, findet sich eine stattliche Reihe von Abschriften jener Briefe, die Leibnitz an Cornelius Dietrich Koch, Professor an der Academia Julia, gerichtet hat. Da nun ein Theil dieser

Briefe schon in der Ausgabe von Dutens abgedruckt ist[1]), so ist uns die vollste Gewähr geboten, dass wir es mit einer authentischen Abschriftensammlung zu thun haben. Neben diesem äusseren Kennzeichen der Echtheit haben jene bisher unbekannten Briefe an Koch[2]), die ich dieser Abschriftensammlung entnehme, ihrer Form und ihrem geistigen Gehalte nach so sehr das unverkennbare Gepräge echtleibnitzischer Denkweise und Schreibart, dass man ihnen unbedenklich den Werth des Originals beimessen kann.

Diese Briefe an Koch zeigen nun Leibnitz von einer neuen, bisher weniger beachteten Seite. Man hat sich zwar an die phänomenale Vielseitigkeit dieses merkwürdigen Mannes, der gleichsam mit einem einzigen genialen Feldherrnblick das ganze Kampfesgebiet des ringenden wissenschaftlichen Forschergeistes erfasst und fixirt hat, längst gewöhnt. Wunderbar ist es nur, dass er nicht bloss das Gesammtgebiet der Wissenschaften seiner Zeit in umfassender Weise beherrscht und schöpferisch befruchtet hat, dass er vielmehr, mit einer philosophischen Sehergabe ausgestattet, eine ganz neue Wissenschaft, die erst ein Jahrhundert nach seinem Tode als solche aufgetaucht ist, ahnungsvoll vorherverkündet hat. Die Geschichte der Philosophie als besondere Wissenschaft, wie sie in unserem Jahrhundert unter Schleiermacher, Böckh, Brandis, Zeller u. A. erstanden ist, d. h. jene philologisch-kritische Methode, durch welche unsere Wissenschaft sich auf ihre gegenwärtige Höhe emporzuschwingen im Stande war, hatte Leibnitz bereits mit feinsinnigem historischen Verständniss in ihrer fruchtbaren Bedeutung erkannt und gewürdigt. Es war dafür wohl nicht ganz nebensächlich, dass er als Historiker des Welfenhauses sich während der grösseren Hälfte seines Lebens ex officio mit Geschichtsstudien befassen musste. Es hatte für ihn das Gute, dass er auf den Werth peinlich minutiöser Geschichtsforschung hingewiesen wurde, so dass er diese Methode in naturgemässer Anwendung nur auf die Philosophie zu übertragen brauchte, um

---

[1]) Vgl. Dutens opera omnia I, p. 501; V, p. 563 (aus den Annal. Acad. Juliae); vgl. noch die Widmung Schmid's an Koch bei Dutens II, p. 121.

[2]) Herr Geheimrath Gerhardt in Eisleben bestätigte mir, dass die hier folgenden Briefe L.'s an Koch noch nirgends gedruckt sind.

den heute allgemein anerkannten Werth der Philosophiegeschichte gebührend abzuschätzen.

Allerdings hatte Leibnitz einen Jacob Thomasius zum Lehrer, der in seinem schediasma historicum (Lips. 1665) den ersten Anstoss zum Studium der Geschichte der Philosophie in Deutschland gegeben hat. Allein mehr als einen Ansporn hat Leibnitz nach dieser Richtung hin von seinem Lehrer Thomasius, mit dem er später in lebhaftem Briefwechsel stand[3]), wohl kaum empfangen. Denn Leibnitz war über die historische Auffassungsweise seines Lehrers hinausgewachsen, wenn er in bedauerndem Tone von ihm sagte, er sei zu spät geboren worden, um an den Fortschritten der von ihm begründeten Wissenschaft selbst theilzunehmen[4]).

Nicht die Thatsache, dass Leibnitz, angeregt durch Thomasius, den Werth der Geschichte der Philosophie als Wissenschaft überhaupt erkannt hat, ist besonders bemerkenswerth, sondern der Umstand, dass er die philologisch-kritische Methode, die gemeiniglich als eine Errungenschaft Schleiermachers angesehen wird, mit vollem Nachdruck gefordert hat, verdient die höchste Beachtung. Und diesen Gesichtspunkt der philologischen Kritik finde ich in keiner seiner gedruckten Schriften so energisch betont und scharf zugespitzt, wie in den aufgefundenen Briefen an Koch, einen, wie es scheint, mit unzulänglichen Mitteln mitstrebenden Forscher auf dem Gebiete der Philosophiegeschichte.

Gleich der erste Brief zeigt Leibnitz von einer Seite, die man an ihm bisher noch nicht gebührend geschätzt hat, nämlich als kritischen Interpreten des Aristoteles. Es ist ja hinlänglich bekannt, wie innig verwandt sich Leibnitz dem grossen Stagiriten

---

[3]) Vgl. Dutens V, 446, wo Leibnitz in einem Briefe an J. Chr. Wolf über Thomasius als Philosophiehistoriker ein bemerkenswerthes Urtheil fällt. Der erste Brief, der uns von Leibnitz überhaupt erhalten ist, vom 2. Sept. 1663, war an Thomasius gerichtet, vgl. Gerhardt, die philosophischen Schriften von Leibniz, Bd. I, S. 7 uno ibid. S. 9—39.

[4]) Vgl. Guhrauer, Leibnitz I, S. 27. In einem Briefe an Samuel Foucher, abgedruckt bei Grotefend, Leibnitz' Briefwechsel mit Arnaud, S. 193 ff. betont L. das Wesen und die Aufgabe der Geschichte der Philosophie in dem gleichen Sinne, wie in den folgenden Briefen an Koch, vgl. auch Gerhardt, I, S. 380 f.

fühlte. Als Knabe schon las er Aristoteles mit dem ihm eigenen Eifer [5]). In allen Phasen seines äusserlich zwar ziemlich einförmigen, aber innerlich desto wandlungsreicheren Lebens bewahrte er sich eine rührende Pietät für den Weltweisen von Stagira [6]). Bei jenem denkwürdigen Spaziergang im Rosenthal bei Leipzig, als Leibnitz in seinem 15. Jahre am Scheidewege der Philosophie stand [7]), ob er die substanziellen Formen beibehalten, d. h. ob er mit der Scholastik endgültig brechen wolle, um sich der mechanisch-mathematischen Weltauffassung ungetheilt hinzugeben, da rettete er sich aus dem Banquerott der Scholastik seinen mit der scholastischen Weltanschauung traditionell verquickten Aristoteles [8]), dem er bis an sein Lebensende unwandelbar treu blieb. Kein Wunder; war doch Leibnitz, wenn irgend einer, ein, wenn vielleicht auch nicht ganz ebenbürtiger, so doch wahlverwandter Geist des Stagiriten. Hatte Aristoteles nicht bloss die Gesammtsumme der griechischen Wissenschaft seiner Zeit gezogen, sondern auch ganz neue Wissensfächer, wie die Zoologie z. B. erst erschlossen, so kann ihm in dieser wunderbaren Allseitigkeit nur noch ein Leibnitz an die Seite gestellt werden, der in der Mechanik mit Descartes, in der Mathematik mit Newton, in der Jurisprudenz mit Pufendorf um die Palme ringt [9]) und dabei, abgesehen von seiner schöpferischen Betheiligung an der Theologie, Politik, Sprachforschung, Numismatik etc., eine deutsche Philosophie kreirt. Diesen universellen Zug hat nun Leibnitz mit Aristoteles gemeinsam. Darum legte er wohl auch auf eine sorgfältige, strengkritische Interpretation des Aristoteles ein solches Schwergewicht, wie der nachfolgende Brief an Koch zeigt [10]):

[5]) Vgl. Erdmann p. 701, wo L. in einem Briefe an Remond von Montmort, den Gang seiner philosophischen Studien zusammenfassend, schreibt: étant enfant j'apprix Aristote.

[6]) Das hat namentlich D. Jacoby, de Leibnitii Studiis Aristotelicis, klar und treffend nachgewiesen.

[7]) Vgl. Erdmann, a. a. O. S. 701; K. Fischer, Leibnitz, S. 31.

[8]) Vgl. Guhrauer I, S. 25.

[9]) Schön geschildert ist diese Vielseitigkeit bei K. Fischer, a. a. O. S. 11 ff.

[10]) Die bezeichnendsten Stellen der Briefe, die an unsere neuere textkritische Methode der philologischen Interpretation des Aristoteles anklingen, habe ich durch gesperrten Druck markirt.

Vir clarissime et doctissime.

Dum forte schedas meas excutio, reperio missam mihi a te olim versionem trium priorum Aristotelis capitum primi libri, de prima philosophia. Hanc ergo, non sine veniae petitione nunc tibi, etsi tardius cum aliis remitto. Non vacavit aliorum conferre interpretationibus praeter Bessarionis, quam operibus Aristotelis inseruit du Vallius.

Nonnulla ut vides in marginibus et inter lineas notavi, in quibus mihi vel versio vel Aristoteles ipse aliqua animadversione aut declaratione indigere videntur.

Generatim vellem ego in Aristoteleis vertendis, non tam quaeri elegantiam circumlocutionis quam verborum proprietatem claritatemque. Itaque malim adhiberi vocabula philosophica propria et usu huic, de qua agitur significationi dicatu, quam vaga et laxa; sic cum opus est, malim dici universalia essentiam, formam principia, quam universa, substantiam, speciem, initia. Vicissim laxis nolim substitui quae strictam usu philosophorum significationem sunt nacta, sic γνῶσιν nolim verti scientiam (quod ἐπιστήμης proprium est), sed cognitionem cap. 1. Et licet interdum in eo ipse Aristoteles peccaverit, et alibi proprie sumta hoc loco laxe usurpet; Attamen tunc laxo vocabulo opus est in versione, ne proprium alieno loco adhibitum ambiguitatem pariat, neque enim peccatum autoris est imitandum; sic cum animalibus φρόνησις cap. 1 tribuitur, etiam sine memoria et discendi proficiendique facultate, apparet hic non intelligi quod alibi Aristoteles vocat prudentiam, sed simpliciter cognitionem; quemadmodum et φρόνησις sic verti debet cap. 2. Nec in verbis philosophicis usurpandis multa veniae petitione praefationeque opus puto, quo enim alio loco rectius adhibeantur? ut cum materia dicitur esse subiectum (ὑποκείμενον) cap. 3, ego quidem non adderam: si verbo venia detur. Est etiam ubi versio plane abire videtur a mente autoris. Ut cum cap. 2 divortium fit ab aliis interpretibus, qui ordinem in tradenda sapientia seu primaria scientia, contrarium ajunt esse ei, quo aliae scientiae sunt inventae. Ubi haec versio, pro contrario ponit, ad priorem ordinem relatum. Item quando diameter

immensurabilis dicitur, cum intelligatur diagonalis lateri incommensurabilis, nempe in quadrato. Sic cap. 3, cum dicitur: Nec si quis vel voluntario rerum motui vel casui tantum operis tribuat (quantum scilicet est productio universi) recte quid proferet: vertendum erat casui vel fortunae, id enim significare αὐτόματον καὶ τύχην, ex aliis libris Aristotelis, praesertim physicae acroaseos, scimus. Sunt etiam in quibus non assentior ipsi autori, ut cum animalia auditus expertia disciplinae incapacia facit, cum discrimen experti et artis praecepta docti exponit, cum artem quae saepe praeceptis sola experientia constitutis constat, confundit scientiae, cujus est causas tenere.

Haec autem, vir doctissime, non ideo notavi, ut te deterream, sed potius ut excitem quo magis solidam laudem in iis quae forte moliris consequare. Ego certe uti valde iis cupio, qui de publico et literis interioribus bene mereri student, ita hoc mihi quasi jure meo sumo, ut desiderata illis mea proponam. Etsi eum facilius sit optare et hortari, quam exequi, plurimum tamen refert, sibi optima quaeque praefigere et ad praeclara eniti. Specimen etiam tuum germanici carminis non est contemnendum. Interea quid nunc agites, nosse pergratum erit. Vale. Dabam Hanoverae 8 Februarii 1701

deditissimus
Godefredus Guilielmus Leibniz.

Die von Leibnitz in diesem Briefe befolgte Methode, Aristoteles aus sich selbst heraus zu erklären, d. h. zur Aufhellung dunkler Termini oder Sätze ähnliche oder gleichlautende Stellen aus anderen Schriften desselben Autors herbeizuholen, ist bekanntlich mit glücklichstem Erfolge in neuerer Zeit von Becker, Brandis, Zeller, Bonitz, Schwegler u. v. A. angewendet worden und hat zu unserer gegenwärtig so hochentwickelten Kenntniss des Aristoteles geführt.

In den nächstfolgenden Briefen verräth Leibnitz wieder ein überraschend reifes philosophiegeschichtliches Verständniss, wenn er die griechischen Commentatoren des Aristoteles, vor Allem Alexander Aphrodisias, zur Erklärung dunkler Textstellen, wo nur irgend angängig, herbeizuziehen räth. Auch hierin hat die neuere Ari-

stotelesforschung L.'s Auffassung glänzend gerechtfertigt. Es ist ja zu bekannt, um eine spezielle Erörterung herauszufordern, dass die moderne Forschung gerade Alexander Aphrodisias bevorzugt, den Leibnitz im nachfolgenden Briefe ausdrücklich empfiehlt:

Vir celeberrime fautor honoratissime.

Pro pio voto gratias ago, rursusque pro ineunte mox anno, multisque aliis omnia fausta precor. Programma tuum aliqua non contemnenda nobis pollicetur, unde Philosophia profectum capere possit. Ad idem programma hoc tantum observo, Hippocratem Geometram (notam inventa Lunulae quadratura) diversum esse a Medico. Ad explanationem Aristotelis veteres ejus interpretes Graecos adhiberi, ubique e re foret. Itaque probe notas Alexandrum Aphrodisaeum, Gonero et similibus esse proferendum, etsi non aspernandus habeatur Gonerus, nisi quod abusus est philosophia ad Antitrinitariorum errores propagandos. Quod superest vale et me ama.

Dabam Guelfebyti 24 Dec. 1705.

Klarer noch und überzeugender tritt er im folgenden Briefe für seine Ansicht ein, dass nur die harmonische Verknüpfung tiefdringender philosophischer Studien mit philologisch-kritischer Besonnenheit und Schulung die einzig zutreffende Interpretation des Aristoteles liefern wird.

Clar. et doct. vir.

Recte a te factum puto, quod philologicis studiis philosophica conjungis. Certe Aristotelem aliosque veteres Graecos philosophos in fontibus legenti multa occurrent, quae vulgo interpretes parum animadvertunt. Mihi certe versiones Aristotelis quae extant aliquando parum satisfecerunt, quod metaphrastae non satis philosophi essent, Graecos quoque commentatores, quam pauci consulunt? a quibus tamen constat, Aristotelem melius intellectum, quam ab iis qui postea sunt secuti. Aristotelici τοῦ τι ἦν εἶναι etsi vis appareat non tamen satis constat, quomodo notio Autoris ex verbis oriatur. Pro certo habeo accentus esse antiquiores quam cl. vir Joh. Dan. Major sibi persuaserat, sed qui verum eorum usum explicare in

se suspiceret, deberet, posse rationem reddere regularum. e. cum ultima longa accentus in antepenultima non sit, et cur nunquam accentus in syllaba collocetur, quae sit ipsa antipenultima anterior aliaque id genus.

De Natura substantiae nunquam edidi dissertationem, et quod in Actis eruditorum recensionem esse putasti est ipsum meum Schediasma. perplacuit tuum specimen versionis Germanicae e Amynta Tassi, quod ejus opusculum multi Hierosolymae liberata praetulere. Illud nosse velim, an Germanica tua iisdem cum Italis numeris seu pedum legibus astrinxeris. Vale. Dabam Hanov. 14 July 1701.

Von den gleichen Gesichtspunkten ausgehend bietet Leibnitz in den folgenden zwei Briefen einen hochinteressanten Beitrag zur Kennzeichnung seiner eigenen Leistungen auf dem Gebiete der formalen Logik, sowie bemerkenswerthe Streiflichter über die Geschichte der Logik.

Vir celeberrime, Fautor honoratissime.

Gratias ago pro programmate, quo institutum laudabile Historiae logicae condendae exponis, et sententiam meam postulas. Interest an omnem cogitandi artem Logicae vocabulo comprehendas, an eam tantum, quae in rationis usu consistit. Vides enim latiore significatu etiam imaginandi et memorandi artificia huc pertinere. Quod si rationis tantum artem intelligas, eam rursus duplicem invenio, alium quae in exponendo, alium quae in comprobando versatur. Utrobique et iudicio et inventioni locus est. Et rursus tam in inveniendo, quam in iudicando et Analysi et Synthesi uti licet. Libellus de arte combinatoria, quem tibi quaesitum ais, a me adolescente compositus, editusque est Lipsiae 1666, recusus postea me ignaro. Combinatio ad Synthesin pertinet.

In comprobando duo sunt gradus, vel enim certa patet ad veritatem via, vel verisimilibus contentos nos esse oportet, cum non adsint sufficientia ad veritatem inveniendam data. Sed doctrina de verisimilitudine non a quoquam pro dignitate tractata est. Aristoteles enim probabilitatem, de qua agit in Topicis, in aliorum autoritate et applausu posuit. Endoxa illi quae aliis placent, paradoxa quae non placent, itaque tradidit regulas quasdam vulgo

receptas, aptas magis ad aliorum approbationem obtinendam, quam ad verisimilitudinem indagandam, quae non tantum ex aliorum iudiciis, sed et ex rebus ipsis pendet, nec topicis illis pronunciatis parum firmis, sed aliis longe fundamentis nititur. Casuistae qui de probabilitatibus in re morali parum apte scripsere, etiam Aristotelis notionem sequuntur, sed eam male applicant ad quaestiones conscientiae, ubi magis verisimilitudo rerum quam opinio hominum spectanda. Etsi interdum et aliorum iudicia vel testimonia pertineant ad verisimilitudinem rerum. Hanc Logicae partem (de verisimilitudine scilicet) inter desiderata colloco, extant tamen sparsim ejus semina nec uspiam magis, quam apud juris consultos, ubi probationes (plus minusve plenae), praesumtiones, indicia conjecturae passim in considerationem veniunt. Harum ergo partium Logicae, quas supra dixi, omnium historia utiliter tractaretur. Indagare operae pretium esset, annon aliquid certi de formis syllogisticis ante Aristotelem innotuerit. Vix enim verisimile puto Aristotelem simul invenisse et adeo provexisse hanc doctrinam.

Interim posteriores quartam figuram non male adjecere, quam Galeno tribuit Averroes; etsi nullum ejus vestigium sit in scriptis Galeni, quae extant. Quos vulgo vocant modos indirectos primae figurae revera sunt quartae, si modo praemissae transponantur. Inveni olim cujusvis figurae Modos bonos esse sex, nec plures aut pauciores esse posse. Vellem nosse quis primus excogitaverit observationem de terminis distributis et non distributis, unde regula quod terminus non distributus in praemissis, nec possit distributis esse in conclusione, nam apud Aristotelem nullum talis regulae est vestigium, et tamen hinc commodius quam ex Aristoteleis modi utiles demonstrantur. Summulistae certae et similes Scholastici inter multa inania, quaedam non contemnenda protulere. de methodo etiam disputandi interrogatoria veterum non inutilis foret tractatio possetque ea ars nonnihil restitui ex dialogis Socraticorum, sed utilior est ad litigantium examina, quam ad certamina Philosophorum, et magis prodest ad eliciendum ex hominibus ea quae norunt, quam ad indagandum quae ignorant. De caetero citas autorem artis utendi ratione exemplis fere juri-

Jicis illustratae. Quis ille sit non bene dignosco, nec quae sint Philanalyticorum in Germania societates. Reimanniani de historia Logica libelli titulum improbavit Mollerus (ut memoras), sed ei Reimannus nuper in historiae litterariae Sciagraphia respondit.

Joachimus Jungius dignus est cujus cum summa laude mentio fiat, nam mea sententia vir fuit magnus et verae logicae scientia omnes alios vicit, ne autore quidem artis cogitandi excepto. Lockii in hoc genere mediocris apud me est opinio, etsi enim sit satis ingeniosus non tamen satis est solidus aut profundus. Circa demonstrationes Logicas nescio an aliquod ostenderim amicis praeter illud, quod dixi de 24 modis utilibus, sex scilicet in quavis figura. Quod superest vale et fave.

Dabam Brunsvigae 2. Sep. 1708. deditissimus.

Im Zusammenhang mit diesem steht endlich folgender Brief (fol. 27).

Vir celeberrime, Fautor Honoratissime.

Litteras tuas hic accepi cum programmate, unde apparet, quanto jam tempore Logicam pariter Metaphysicamque docueris. Id vero me non monente administri rerum Smi. Electoris facile intelligent. Ego tamen si qua in re prodesse tibi possim, studium meum non patiar desiderari. Polyhistoris Logici non spernenda opera erit. Keckemmani et Joh. Pet. Ludovici aliqua in eo genere extant.

Velim disquiri nihil ne de formis syllogisticis ante Aristotelem praeceptum extiterit: aegre enim credo, rem ab eo simul coeptam perfectamque fuisse.

Velim etiam scire quis primus excogitavit doctrinam quae praedicatur quantitatem ex propositionum qualitate deducit, ostenditque omne praedicatum propositionis negativae esse universale et omne praedicatum propositionis affirmativae (vi formae) esse particulare. quae consideratio jam nota quibusdam scholasticis. insigne demonstrandorum modorum Compendium praebet et tamen (ni fallor) apud Aristotelem haud extat.

Nihil ne tibi interim circa vetera mea quaesita repertum? illud praesertim, quis primus Metaphysicum systema dederit. Vale. Dabam Guelfebyti 31. Aug. 1710. deditissimus.

Das hier niedergelegte Material zur Geschichte der Logik, vor Allem die hier angeregten, auf die Geschichte der Logik bezüglichen Fragen geben vielleicht Herrn Prof. von Prantl, dem eminenten Kenner dieser Materie, Veranlassung, auf diese beiden Briefe näher einzugehen.

Ich glaubte die Veröffentlichungen aus den Hallenser Leibnitz-Briefen nicht würdiger beschliessen zu können, als durch die mitgetheilten fünf Briefe. Denn so viel dürfte jetzt unbestritten als erwiesen gelten, dass Leibnitz das Wesen und die Methode der Philosophiegeschichte tiefer erfasst und lebendiger zum Ausdruck gebracht hat, als irgend einer seiner Zeitgenossen. Abgesehen also von dem neuen, hochwichtigen Zug, um welchen diese Briefe das philosophische Bild des grossen deutschen Philosophen bereichert haben, hat das hier Mitgetheilte für unser Archiv noch das besondere Interesse, dass der Begründer der deutschen Philosophie zum ersten Mal auch in markigen, kraftvollen Strichen die Bahnen vorgezeichnet hat, in denen eine deutsche Philosophiegeschichte zu wandeln hat.

Zürich. Ludwig Stein.

XXV.

Se un processo evolutivo si osservi nella storia dei sistemi filosofici italiani.

Von

Prof. F. Puglia in Messina.

Si è sostenuto da parecchi illustri scrittori italiani, fra i quali ricordiamo lo Spaventa ed il Siciliani, che la filosofia italiana non costituisca un processo, o almeno non costituisca un processo che presenti una forma squisitamente organica e seriale, come la presenta il processo della filosofia tedesca nei tempi moderni per le opere di Kant, Fichte, Schelling ed Hegel. Ed invero, si dice, quale relazione vi può essere tra Vico e Galluppi, tra Galluppi, Rosmini e Gioberti, tra Vico e Bruno?

E si crede da taluni, che ciò sia un difetto della nostra moderna filosofia, mentre potrebbe sostenersi d'altro lato che sia un pregio, perchè la mancanza d'un andamento progressivo del pensiero a forma geometrica rende possibile la varietà dello sviluppo delle idee filosofiche e fecondo il lavoro filosofico. Ma lasciamo di ragionare di pregi e di difetti, della euritmia più o meno geometrica dei sistemi filosofici ed esaminiamo, se davvero un processo evolutivo nei sistemi filosofici italiani vi sia.

Osserviamo dapprima, che l'euritmia geometrica, di cui sopra è parola, non si constata neppure nella storia generale dei sistemi filosofici, perchè è così vario il processo evolutivo del pensiero umano per la influenza di cause indefinitamente varie, che ne determinano lo sviluppo, che la filiaziono seriale dei sistemi non può avere luogo: cause fisiche, sociali, entnografiche,

antropologiche, ecc. ecc. Solamente in alcuni periodi storici, per la permanente influenza di determinate cause, è dato constatare fra sistemi filosofici un processo organico, come direbbesi oggi. Ed invero, per citare un esempio, se si è affermato che i quattro filosofi di Germania, di cui sopra è cenno, costituiscono un solo uomo, che svolga e determini la propria attività, come disse il Siciliani, potremmo anco noi affermare con Bovio, che dalla critica audace di Pomponazzi che spazza l'aja, sino alla piramide costruita in mezzo da Vico, indagatore della legge nei fatti umani, il pensiero italiano descrive una orbita immensa ed intera. Ma con tal ragionamento giungeremmo alla conseguenza di ammetter un processo evolutivo solo in alcuni periodi della storia della filosofia, di negarlo a tutto lo svolgimento del pensiero filosofico ed allo svolgimento della filosofia di ciascun popolo. La conseguenza, a dire il vero, sarebbe molto strana, ma fortunatamente essa deriva da un erroneo concetto dell' evoluzione e del cosidetto processo organico.

Per esservi un processo organico nelle vita dei sistemi filosofici non è necessario, che ci sia fra l'un sistema e l'altro quella filiazione seriale, richiesta da alcuni. Basti che si constati la esitenza di un nucleo di problemi fondamentali concernenti l'uomo e la natura, gli sforzi incessanti fatti da pensatori diversi ed in tempi diversi a risolverli, una relazione più o meno intima tra i criteri seguiti per giungere alla risoluzione. La diversità dei risultati può considerarsi come carattere distintivo dei vari sistemi filosofici, ma non come indizio sicuro della mancanza di un processo organico. E perciò nei crediamo che nella storia della filosofia attinenze molte si trovano fra i diversi sistemi anche tendenti a risultati opposti, ma salti non mai, come si è affermato da taluno. E tanto meno nella storia della filosofia italiana, poichè se all' occhio di chi superficialmente osserva può apparire che salti vi siano fra Bruno ed il Vico, fra Vico e Galluppi, fra Galluppi e Rosmini, ecc. ecc., all' occhio invece di chi si fa scrutatore dei sistemi di questi filosofi fino al fondo, chiaro apparisce che attinenze molto intime sono fra questi sistemi; che i problemi più importanti che formano il fondo comune di essi sono da punti di vista vari con-

derati da quegli illustri pensatori, con evoluzione di vedute e di rche e di risultati; che forma quasi comune a tutte le ricerche ei nostri filosofi, che si rispecchia poi nei risultati, è la **geometrica.** Da Pitagora o dalla scuola pitagorica a S. Tommaso d'Aquino, da questi a Bruno, Campanella, Galileo, ecc.; da costoro a Romagnosi e da Romagnosi ai moderni naturalisti le tradizioni geometriche dello ingegno italiano non soffrono interruzione. Sono diversi, senza dubbio, i risultati a cui giunsero taluni dei filosofi italiani, ma il processo organico tra i vari sistemi è fuori discussione, perchè processo vi è in ordine alle ricerche fatte, processo in ordine ai risultati, tradizioni costanti in ordine alla forma di svolgimento del pensiero filosofico, ecc. ecc.

E se talora pare che profond[illegible] divergenze vi siano fra alcuni sistemi filosofici, non per quest[illegible] essere negato il processo organico, come non può negarsi ne[illegible]o animale e vegetale, sol perchè si osservino alcuni esseri a[illegible]lmente costituiti od ammalati. Le divergenze profonde, come la anomali e organiche, sono il risultato del concorso di circostanze var[illegible]ie naturali, il prodotto della lotta per l'esistenza, alla [illegible]siero umano non può neppure sottrarsi.

Ciò dimostreremo in altra occasione.

Jahresbericht

über

sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

im Jahre 1886/1887

in Gemeinschaft mit

Ingram Bywater, Hermann Diels, Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann, J. Gould Schurman, Paul Tannery, Felice Tocco und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

XI.

Jahresbericht über die indische Philosophie[1]).

Von

H. Oldenberg.

Die Entwicklung der indischen Philosophie vollzieht sich in drei Stadien, die sich wenigstens im Ganzen chronologisch von einander absondern. Voran steht der Veda. Aus den religiösen Dichtungen schon des Rigveda, der ältesten unter den vedischen Liedersammlungen, hebt sich eine Reihe von Hymnen hervor, in welchen uns die Anfänge philosophirenden Denkens entgegentreten: von diesen Anfängen an führt durch die weitverzweigte Literatur des Veda eine zusammenhängende Entwicklungslinie zum ersten grossen Höhepunkt der indischen Philosophie, dem Pantheismus der Upanishaden. Eine zweite Periode kann nach dem Namen Buddha's benannt werden, dessen Lehre, dem vedischen Glauben und Denken gegenübertretend, doch von demselben auf das Tiefste beeinflusst ist. Neben dem Buddhismus steht die Parallelbildung des Jainismus: der von philosophischen Elementen ähnlich wie der Buddhismus durchsetzte Glaube einer von einem Zeitgenossen Buddha's begründeten Gemeinde, die noch heute in Indien fortlebt und deren umfängliche Literatur erst in neuerer und neuester Zeit in den Gesichtskreis der Forschung eingetreten ist. Eine dritte Periode ist die der jüngeren philosophischen Systeme, von welchen bekanntlich sechs (Sâṃkhya, Yoga, Nyâya, Vaiçeshika, Pûrvamîmâṃsâ und Uttaramîmâṃsâ oder Vedânta) den Anspruch erheben, auf dem Boden der orthodoxen vedischen Lehre zu stehen.

---

[1]) Ref. wird die ihm gegenwärtig nicht erreichbaren Erscheinungen des letzten Jahres nach Möglichkeit im nächsten Jahresbericht nachholen.

Die bezeichneten Gebiete in ihrem ganzen Umfang und in ihrem Verhältniss zu den umgebenden Kreisen des indischen Geisteslebens haben eine die Grundzüge hervorhebende Darstellung in folgendem Werk gefunden:

L. v. Schroeder, Indiens Literatur und Cultur in historischer Entwicklung. (Leipzig 1887.) [Siehe für die Philosophie insonderheit die Capitel 6. 15—19. 46.]

Die feinsinnigen und sachkundigen Ausführungen v. Schroeder's bringen, ohne eben die Forschung wesentlich weiterzuführen, den gegenwärtigen Stand derselben auch dem Nicht-Indologen in klarem Ueberblick vor Augen.

In äusserster Kürze wird die vedische und spätere Philosophie — indem der Buddhismus hier bei Seite gelassen wird — skizzirt in den einleitenden Capiteln von

Monier Monier-Williams, Brāhmanism and Hindūism, or religious thought and life in India as based on the Veda and other Sacred Books of the Hindus. 3. Edition (London 1887).

Wenden wir uns den Specialuntersuchungen zu, so ist zunächst, auf die älteste der oben bezeichneten drei Perioden sich beziehend, zu erwähnen:

Lucian Scherman, Philosophische Hymnen aus der Rig- und Atharva-Veda-Sanhitā, verglichen mit den Philosophemen der älteren Upanishads (Strassburg und London 1887).

Die wichtigeren unter den philosophirenden Hymnen der beiden in Betracht kommenden vedischen Liedersammlungen werden übersetzt und unter eingehender Herbeiziehung der Upanishaden commentirt. Sch. glaubt bei dieser Verbindung der Hymnen- und der Upanishad-Materialien Gleichzeitiges aus Gleichzeitigem zu erklären (S. 93). Soweit es sich um Lieder des Rigveda handelt, ist dies irrig. Dass die Upanishadtexte jenen Liedern als jünger, und zwar als erheblich jünger gegenüberstehen, geht aus den sprachlichen und metrischen Characteristicis wie aus literaturgeschichtlichen Thatsachen aller Art mit vollster Bestimmtheit hervor. Ein Theil der chronologischen Kluft zwischen dem Rigveda und den Upanishaden wird durch die Brāhmaṇatexte aus-

gefüllt: umfangreiche prosaische Behandlungen des Opferrituals und der Opfersymbolik, in welchen das Entstehen der Gedankenkreise sich verfolgen lässt, die uns in den Upanishaden in fertiger Ausgestaltung entgegentreten. Dass der Vf. diese Gruppe von Quellen unbenutzt gelassen und das chronologisch vor und hinter denselben Liegende zusammengeworfen hat, thut dem Werth seiner im Einzelnen manches Nützliche bietenden Arbeit, wie das nicht anders sein kann, wesentlichen Eintrag. —

Einen der wichtigeren Texte der vedischen Philosophie, die Kaushîtaki Upanishad (mit dem Commentar des Çaṃkarânanda) hat C. de Harlez übersetzt (im Muséon, vom August 1887 an).

Unter der auf den Buddhismus bezüglichen Literatur genüge es hier, als das Gebiet dieses Archivs wenigstens streifend, die jährlich erscheinenden Publicationen der Pâli Text Society (London) hervorzuheben. Nahezu sämmtliche Forscher auf dem Gebiet der Pâliphilologie haben sich zu der genannten Gesellschaft vereinigt, um die umfangreiche, in der Pâliredaction am reinsten erhaltene canonische Literatur des Buddhismus sammt den an dieselbe sich anschliessenden Commentaren etc. zu ediren. Von den Veröffentlichungen des letzten Jahres (das Datum 1886 tragend, fünfter Jahrgang), erwähnen wir den ersten Theil der Sumangala-Vilâsinî (herausg. von Rhys Davids und J. E. Carpenter), des Commentars zum Dighanikâya, der ersten grossen Sammlung von Reden Buddha's. Zahlreiche Begriffe und Schlagworte, mit welchen die Sprache der buddhistischen Lehrreden operirt, werden in diesem Commentar eingehend erörtert: natürlich nicht ohne dass die Entfernung, welche den scholastisch-orthodoxen Commentator von der Gedankenwelt der alten Texte selbst trennt, auf Schritt und Tritt sichtbar würde. —

Auf dem Gebiet der späteren Philosophie hat uns das letzte Jahr eine Arbeit von allerwesentlichster Bedeutung gebracht:

P. Deussen, Die Sûtra's des Vedânta oder die Çârîraka-Mimâṅsâ des Bâdarâyaṇa nebst dem vollständigen Commentar des Çaṅkara. Aus dem Sanskrit übersetzt. (Leipzig, Brockhaus, 1887.)

Das Werk schliesst sich dem 1884 erschienenen „System des Vedânta“ desselben Forschers an: einem Versuch, wie er mit ähnlicher Energie noch nicht unternommen war, eins der jüngeren philosophischen Systeme Indiens, den auf den Upanishaden fussenden Pantheismus des Vedânta, durch die Windungen seiner Gedankengänge zu verfolgen und die wirkenden Motive dieses Denkens aus den Umhüllungen der einheimischen scholastischen Darstellungsform an's Licht zu ziehen. D. ergänzt jetzt jene Arbeit, indem er den massgebenden Grundtext der Vedântalehre, die Sûtras (aphoristischen Regeln) des Bâdarâyaṇa mit dem Commentar des Çaṅkara (Letzterer wahrscheinlich um 800 n. Chr.) in einer mit musterhafter Sorgfalt gefertigten Uebersetzung publicirt. Ein Sûtratext wie der hier vorliegende ist in der That ohne Commentar unbenutzbar; die einzelnen Sûtraregeln bezwecken es nicht sowohl, den darzustellenden Stoff, sei es auch in der knappsten Form, wirklich darzustellen, sondern vielmehr dem Gedächtniss des Lernenden Stichworte zu liefern, an welche der eigentliche, in nebenherlaufenden Erklärungen niedergelegte Inhalt anzuknüpfen hat. Auf den Versuch, in der Deutung dieser änigmatischen Sûtras über Çaṅkara hinauszukommen, verzichtet Deussen: für jetzt offenbar mit Recht. Auf andern Gebieten der indischen Sûtraliteratur haben sich analoge Versuche als ausführbar erwiesen, und früher oder später wird man die Probe machen müssen, ob sie es nicht auch hier sind. R. Garbe's Bemühungen, der europäischen Forschung das unter den heute lebenden Anhängern der alten indischen Systeme noch erhaltene Wissen zugänglich zu machen, werden vielleicht dazu beitragen, dass in dieser Richtung die Arbeiten Deussen's ihre Ergänzung finden. Möglicherweise könnte sich dann auch zeigen, dass eine im Umgang mit den indischen Pandits ausgebildete Technik der Interpretation eben bei Texten wie dem Commentar des Çaṅkara in der Auffassung mancher Punkte anderswohin und vielleicht weiter gelangt, als die ungemischt europäische Forschungsweise, wie sie in dem Werke Deussen's herrscht: das grundlegende Verdienst dieses Werkes könnte doch, wenn sich derartige Auffassungen bestätigen sollten, in keiner Weise alterirt erscheinen. —

Unsere indisch-eingeborenen Mitarbeiter haben auch in diesem Jahr eine Reihe von Textausgaben aus dem Gebiet der modernen indischen Philosophie in der Bibliotheca Indica, der Bombay Sanskrit Series, dem Pandit geliefert resp. früher begonnene Publicationen weitergeführt: so die Tarka-Kaumudî [Bombay Sansk. Ser.] und Tattva Cintâmaṇi [Bibl. Ind.], beide dem System des Nyâya (Logik) zugehörig; Vedântatattvasâra [Pandit] u. A. mehr.

Den allermodernsten Unfug, der sich in zusammengeflickte Fetzen aus dem Gewande indischer Philosophie kleidet, den „Geheimbuddhismus“ der Theosophical Society lässt unser Referat billig bei Seite: es genüge uns, auf eine Schrift A. Bastian's hinzuweisen (Die Seele indischer und hellenischer Philosophie in den Gespenstern moderner Geisterseherei. Berlin, Weidmann, 1886)[1]), welche jenem neuen Evangelium die gebührende Stelle so treffend wie ergötzlich zuweist.

[1]) Siehe insonderheit den Anhang, S. 200ff., einen Abdruck aus der Deutschen Revue, Oct. 1885.

XII.

Bericht über die deutsche Litteratur der sokratischen platonischen und aristotelischen Philosophie 1886, 1887. Zweiter Artikel: Plato.

Von

E. Zeller in Berlin.

Zunächst habe ich hier als Nachtrag zu meinem ersten Artikel vier kleine, die Sokratiker betreffende Arbeiten von E. Wellmann zu nennen: „Krates von Theben“, Allg. Encyklopädie d. Wissensch. u. Künste. Zweite Sektion. XXXIX (1886) S. 288f. „Kriton“ ebd. XL (1887) 56f.; „Kyniker“ ebd. XLI (1887) 37—39; „Kyrenaiker“ ebd. XLI, 51—53. An allen diesen Artikeln ist ihre Sorgfalt und Genauigkeit zu rühmen; zu neuen Untersuchungen war hier nicht der Ort.

Wende ich mich zu Plato, so liegt über sein Leben, so weit die Besprechung desselben nicht mit der seiner Schriften zusammenfällt, nur eine Arbeit vor:

Arth. Richter, Wahrheit und Dichtung in Platon's Leben. Hamburg, J. F. Richter. 1886. 32 S.

Es ist dies ein Vortrag aus der Virchow-Holtzendorff'schen Sammlung (N. F. 1. Ser. H. 15). Dass er auf guter Quellen- und Litteraturkenntniss ruhen werde, liess sich von dem Vf. zum voraus erwarten; da aber seine Darstellung für einen grösseren Leserkreis berechnet ist, lag es ausser seiner Aufgabe, seine Annahmen im einzelnen durch genauere Nachweise wissenschaftlich zu begründen. Ich will daher auch auf die Punkte, bei denen ich mit ihm nicht einverstanden bin, hier nicht eingehen; der erheblichste

...fassungszeit des Phädrus, von dem R.
...cher" Plato's dritter Schriftstellerperiode
... Beiläufig bemerkt: warum schreibt R.
..., „pythagoräisch"? Es heisst doch

...nzelnen Stellen nur zu breit, fliesst die
... Schriften. Ich bespreche erst einige
... und dann diejenigen, welche einzelnen

... der geistigen Entwicklung und der
... Motive Plato's. (Berlin, Heyfelder. 1887.

...den durch den Titel seiner Schrift bezeich-
... er beschäftigt sich jedoch so überwiegend
..., dass die erste mehr nur in einleitender
... Für ihre Lösung bringt er nun neben einer
...r platonischen Schriften und der neueren
...ach eine warme Begeisterung für diesen
... Aeusserung derselben versteigt sich aller-
...fort in's Phrasenhafte, und daneben fallen
...der Schwelle einer wissenschaftlichen Dar-
...n so mehr ab. Um Plato's philosophische
...isen, geht J. von der bekannten Stelle
... Aber so erschöpfend er darthut, dass diese
...lichen Bericht über die philosophische Ent-
... gibt, so wenig ist ihm der Beweis dafür
...n solchen über die Plato's enthalte, und er
...edingungen einer historischen Beweisführung
...cht, wenn er S. 11 meint: wenn „die histo-
... Möglichkeit" des hier geschilderten Fort-
...o man kein Recht, ihre Thatsächlichkeit ganz
... die Stelle einen geschichtlichen Bericht, und
...ben wolle, ist ja eine blosse Vermuthung; wer
...llt, der hat sie zu beweisen, aber er kann
...ir sie wie ein Zeugniss behandeln, dem man

Glauben schenkt, wenn man keinen besonderen Grund hat, es anzufechten. Auch an solchen Anfechtungsgründen fehlt es aber in diesem Fall, wie anderswo gezeigt ist, nicht. Zieht Vf. ferner (S. 21f.) Rep. VII, 540 A bei, um daraus zu schliessen, dass Plato die Wahrheit „erst sehr spät zutheilgeworden sei", so steht dort nicht, die philosophischen Regenten dürfen erst mit 50 Jahren „zum Lichte der Wahrheit geführt werden", sondern sie sollen dann erst in ihren Regentenberuf eintreten; das Studium der Dialektik beginnt ja (537 C ff.) im dreissigsten Jahr, und von ihr soll man lernen ἐπ' αὐτὸ τὸ ὂν μετ' ἀληθείας ἰέναι. Beruft sich Vf. endlich auf die Analogie anderer Philosophen (S. 23ff.), so folgt aus ihr nur was niemand bestreitet: dass auch Plato eine längere wissenschaftliche Entwicklung durchlaufen haben wird; wie lange diese aber dauerte, welche Richtung sie nahm, wie weit wir sie in seinen Schriften verfolgen können, lässt sich daraus nicht abnehmen. — Für seine Untersuchung über Plato's schriftstellerische Motive legt Vf. neben einigen allgemeineren Reflexionen, die nicht viel beweisen, S. 47ff. die vielbesprochenen Aeusserungen Phädr. 274 B ff. zu Grunde, und er kommt durch eine ausführliche Erörterung derselben zu dem Ergebniss: da Plato's Schriften jener Stelle zufolge keinen didaktischen Zweck verfolgen, so könne man sie nur als zwecklos freie Ergiessungen des platonischen Geisteslebens betrachten. Aber so lebhaft er diese Ansicht vertheidigt und so vielen Scharfsinn er hiefür aufbietet, so hat er doch zu wenig beachtet, dass 1) die herabsetzenden Urtheile über die Schriften, mit denen Plato im Phädrus den „Redeschreibern" in dem wegwerfenden Ton jugendlicher Streitlust entgegentritt, nicht ohne weiteres auf seine eigene Schriftstellerthätigkeit angewendet werden können, dass er selbst vielmehr 277 B f. vgl. 275 A die Bedingungen angibt, unter denen er die geschriebene wie die mündliche Rede gutheisst; dass 2) nicht nur die Schriften, sondern auch die Gespräche, die doch (276 E u. ö.) das einzige Mittel der Belehrung sein sollen, ebenfalls nicht selten für ein blosses Spiel erklärt werden (262 C. 265 C. 278 C. Parm. 137 B. Rep. VII, 536 C. Tim. 59 D. Gess. I, 636 C u. ö.), dass somit dieser Ausdruck nicht das absolut Zwecklose, sondern nur mit ironischer Wendung das

…eichnen soll, was keinen unmittelbar praktischen Zweck hat; …s 3) Plato selbst 276D. 278A den Schriften den Zweck gibt, … ihren Verfassern auch Andere an das früher (im mündlichen …nterricht) Erlernte zu erinnern; dass er sich 4) in seinen Schrif-…n sehr oft mit Auseinandersetzungen, die nur auf seine Leser …rechnet sein können, (historischen Einleitungen, Paränesen, Beant-…rtung von Angriffen, umständlichen Erläuterungen von Dingen, … für ihn keiner Erläuterung bedurften u. s. w.) augenscheinlich …h aussen wendet, und eine bestimmte Wirkung auf Andere …rvorbringen will; dass es endlich 5) trotz Goethe's bekannter …klärung, auf die Vf. sich beruft, noch nie einen Schriftsteller …geben hat und auch keinen geben wird, der sein Lebenlang …cher veröffentlicht hätte, nicht um darin mit seinen Lesern, …ndern um mit sich selbst zu reden. Erwägt man dies alles, so …rd man wohl nicht allein von der Stelle des Phädrus sondern …ch von Plato's schriftstellerischer Thätigkeit eine etwas andere …nsicht gewinnen als Joël. Plato ist überzeugt, dass alle philo-…phischen Schriften (denn nur um solche handelt es sich) hinter …r persönlichen Anleitung und Belehrung an Werth weit zurück-…hen und diese nie ersetzen können; er glaubt, sie können nur …n denen mit Nutzen gebraucht werden, welche durch jene in …n Stand gesetzt sind, sie zu verstehen und zu vertheidigen; und … hat dies im Phädrus mit jugendlicher Schroffheit und Ausschliess-…hkeit ausgesprochen. Aber er hat sich in seinen Schriften nicht …mit begnügt, den Inhalt seiner Lehrvorträge für seine Schüler …fzuzeichnen, er hat sich vielmehr in denselben häufig, und so …ch im Phädrus selbst, mit Aussenstehenden auseinandergesetzt; … war durch seine Grundsätze nicht genöthigt, sich in seinen …ssenschaftlichen Darstellungen auf eine mechanische Wiederholung …ssen zu beschränken, was im mündlichen Unterricht vorgekommen …r, wenn nur die Gedanken und das wissenschaftliche Verfahren …icher Art waren, wie dort; und er war durch sie nicht im …ringsten gehindert, die Reihenfolge, in der er die verschiedenen …ssenschaftlichen Fragen behandelte, wie er dies im persönlichen …ht doch wohl gleichfalls gethan haben wird, nach metho-…daktischen Gesichtspunkten zu bestimmen.

Auf die Reihenfolge der platonischen Schriften beziehen sich

M. Schanz, Zur Entwicklung des platonischen Stils. Hermes, Bd. XXI, 439—459. 1886.

Th. Gomperz, Platonische Aufsätze. I. Zur Zeitfolge platonischer Schriften. Wien 1887. 30 S. (Bes. Abdr. a. d. Sitzungsber. der K. K. Akad. d. W. Bd. CXIV S. 741 ff.)

Diese beiden Abhandlungen bewährter Forscher schlagen für die obenbezeichnete Untersuchung (die Schanz'sche ihrem ganzen Umfang nach, die von Gomperz von S. 13 an) den von Dittenberger gewiesenen Weg ein, die Perioden des platonischen Stils und die einer jeden zugehörigen Schriften mittelst der Sprachstatistik nach dem Fehlen oder Vorkommen, dem selteneren oder häufigeren Gebrauch gewisser Wörter und Ausdrücke zu bestimmen. Schanz geht hiefür von den Ausdrücken τῷ ὄντι und ὄντως, ἀληθῶς und ὡς ἀληθῶς aus; er zeigt, dass in manchen Gesprächen nur τῷ ὄντι vorkomme, in anderen nur ὄντως, während eine dritte Klasse beide Ausdrücke kenne, und dass es sich mit ἀληθῶς und ὡς ἀλ. ebenso verhalte; und er vertheilt auf Grund dieser Beobachtung die sämmtlichen Dialoge, mit Ausnahme von solchen, in denen sich weder ὄντως noch τῷ ὄντι findet, an drei Perioden des platonischen Stils. Der ersten, in welcher ὄντως demselben noch fremd ist, gehören Apol., Euthyphro, Gorg., Lach., Lys., Prot., Symp., Phädo an; der zweiten, in der ὄντως neben τῷ ὄντι auftritt, Phädr., Krat., Euthyd., Theät., Rep., Soph.; der dritten, in der τῷ ὄντι durch ὄντως vollständig verdrängt ist, Phileb., Polit., Tim., Gess. Eine schwerwiegende Bestätigung dieses Ergebnisses erkennt Sch. darin, dass den letztgenannten vier Gesprächen auch ὡς ἀληθῶς fehlt und nur ἀληθῶς eigen ist. Auf einige wichtige Folgerungen in Betreff mehrerer platonischer Schriften, die er S. 450 ff. hieraus zieht, und auf die analoge Untersuchung über die xenophontischen Werke S. 455 ff. kann ich hier nur hindeuten. — Gomperz theilt auf Grund der von Dittenberger über das Vorkommen von μήν u. s. w. gemachten Beobachtungen die platonischen Schriften in zwei Gruppen: diejenigen, welchen die Verbindungen τί μήν, γε μήν, ἀλλὰ μήν fehlen, und die, welche sie kennen; und dass diese später verfasst

seien als jene, begründet er S. 14 f. mit der Erwägung, dass μήν der ältesten attischen Prosa fremd sei und nur allmählich reichere Verwendung finde, indem er annimmt, es werde sich ebenso auch bei Plato verhalten haben. Ich meinerseits bin auch durch diese sorgfältigen und scharfsinnigen Untersuchungen von den Zweifeln nicht geheilt worden, welche ich Dittenberger in den Sitzungsberichten d. Berl. Akad. 1887 No. 13 S. 216 ff. entgegengehalten habe. Ich muss mich aber hier in dieser Beziehung auf wenige Andeutungen beschränken, indem ich eine eingehendere Erörterung der unter der Presse befindlichen 4. Auflage von Bd. IIa meiner „Philosophie d. Gr." vorbehalte. Für's erste nämlich bedarf, wie mir scheint, die Frage, wie weit überhaupt sprachliche Uebereinstimmungen oder Differenzen unter den Werken eines und desselben Schriftstellers für ihre zeitliche Nähe oder Entfernung beweisen, noch einer genaueren Untersuchung. Noch fraglicher ist es, ob für diesen Beweis so vereinzelte Wahrnehmungen ausreichen, wie sie bis jetzt vorliegen, und ob nicht hiefür eine viel umfassendere Feststellung aller der Momente nöthig wäre, welche den Sprachcharakter der Schriften bestimmen; denn so beweiskräftig ein Zusammentreffen aller dieser Momente ist, so unsicher sind die Schlüsse aus einzelnen derselben, so lange nicht dargethan ist, dass diese mit den übrigen in einer Verknüpfung stehen, welche constant genug ist, um sie als zuverlässige Leitmuscheln für die Bestimmung der litterarischen Perioden erscheinen zu lassen. Prüfen wir ferner die Hypothesen an ihrer Uebereinstimmung mit den Thatsachen, so ergeben sich sowohl bei der von Schanz als bei der von Gomperz grosse Schwierigkeiten. Jener glaubt, diejenigen Gespräche, in denen ὄντως fehlt, müssen einer Zeit angehören, in welcher dieses Wort dem platonischen Sprachgebrauch noch fremd war. Wie soll es sich dann aber mit denen verhalten, denen nicht blos ὄντως, sondern auch τῷ ὄντι fehlt? Diese müssten offenbar aus einer Zeit stammen, in der Plato noch keinen von beiden Ausdrücken in seinen Sprachgebrauch aufgenommen hatte, sie müssten von allen seinen Werken die frühesten sein. Zu diesen Gesprächen gehören aber unter anderen der Meno, der Parmenides und der Kritias, von welchen dies doch unmöglich angenommen

n. Auch in Betreff des Phädrus, des Sophisten, des s und Philebus würden sich bei consequenter Anwendung es Kriteriums erhebliche Uebelstände ergeben. Nicht anders ; es sich aber auch mit den sprachlichen Erscheinungen, Gomperz seiner Anordnung der platonischen Schriften zu legt. Der Theätet müsste, wenn wir diesen Masstab an- später sein, als das Gastmahl und der Phädo, während doch zeitgeschichtlichen Beziehungen verbieten, ihn über 390 v. herabzurücken, der Philebus später als Republik, Timäus und se; namentlich aber müsste der Phädrus für jünger gehalten ten als der Phädo, der Euthydem, der Menexenus (wenn man n mit G. für ächt hält), und der Kratylus. Zu der letzteren e kann sich nun G. mit Recht nicht entschliessen; er hilft daher mit der Vermuthung, der Phädrus liege uns in einer n Bearbeitung vor, und erst durch diese seien 11 τί μήν; 1 γε μὴν und 1 ἀλλὰ μὴν in seinen Text gekommen. Aber n einer solchen zweiten Bearbeitung ist doch sonst keine Spur ihm zu entdecken; hätte sie aber stattgefunden, so ist es m. n. ganz undenkbar, dass sie sich auf solche stilistische Aende- ungen beschränkt hätte, und dass namentlich das günstige Urtheil über Isokrates stehen geblieben wäre, nachdem dieser Rhetor in seiner Sophistenrede die Hoffnungen, welche der Phädrus auf ihn setzt, so auffällig widerlegt, und Plato im Euthydem 304D ff. ihm einen so unzweideutigen Absagebrief geschrieben hatte. Muss ich aber dem Vf. auch bei diesem Punkt widersprechen, so bin ich um so mehr mit ihm einverstanden, wenn er hinsichtlich des Meno, mit dem er sich S. 5—13 beschäftigt, darauf dringt, dass im Phädo 72E ff. auf dieses Gespräch verwiesen werde; dagegen macht es mir der Umstand, dass schon der Protagoras 319D f. sich über die alten Staatsmänner Athen's ebenso äussert, wie der Meno, doch zweifelhaft, ob dieser, wie G. glaubt, das im Gorgias über sie ausgesprochene Urtheil modificiren will, und ihm somit nachfolgt.

H. Bonitz, Platonische Studien. Dritte Auflage. Berlin, Vahlen. 1886. X und 323 S.

Die hier gesammelten Abhandlungen sind den Fachgenos

schon seit Jahren so allgemein bekannt und stehen bei ihnen in einem so hohen und wohlverdienten Ansehen, dass es nicht unsere Aufgabe sein kann, über den reichen Inhalt dieser Sammlung, so weit er schon den früheren Ausgaben angehörte, nochmals zu berichten. Die neue Auflage hat den 10 Stücken, welche die zweite enthielt, ein weiteres beigefügt: „Zur Erklärung von Pl. Phädon" p. 62 A (S. 313—323). B. vertheidigt hier gegen Kock und Schanz die Unversehrtheit unseres Textes, indem er die Schwierigkeit desselben durch die m. E. allein richtige Erklärung hebt. Er übersetzt nämlich die Worte ἴσως μέντοι u. s. f.: „Vielleicht wird es dir jedoch wunderbar erscheinen, wenn dieser Fall allein unter allen übrigen unterschiedslos, und nicht, wie alles übrige unter Umständen und für manche Personen, so auch der Tod zuweilen dem Menschen besser sein sollte als das Leben." In den älteren Bestandtheilen unseres Buches hat der Text nur an zwei Stellen Aenderungen erfahren: S. 55 f., wo in Theät. c. 22—26 nicht mehr eine endgültige Widerlegung der protagorischen Lehre vom Wissen, sondern nur eine Beschränkung derselben auf die momentane Empfindung gefunden wird, und S. 174 f., wo bei der Erläuterung von Soph. 260 D ff. die frühere Darstellung etwas modificirt ist, indem die Aussage nicht als eine Verbindung zweier Begriffe, sondern als eine Verbindung zweier Worte gefasst wird. Dagegen hat Vf. seiner neuen Auflage in den Anmerkungen durch die Berücksichtigung der neuesten Litteratur, für deren Nachweis ihm Prof. Heller in dankenswerther Weise an die Hand ging, eine erhebliche Bereicherung zutheilwerden lassen.

Ich gehe zu den einzelnen Schriften über.

Jos. Šuman, Jahresbericht des k. k. Obergymnasiums zu Laibach. 1886. 1887.

Diese beiden Schulschriften bringen neben anderem eine Anzahl Erläuterungen und Emendationen zur plat. Apologie, welche mir indessen zum kleinsten Theil einleuchten und im allgemeinen an dem Fehler leiden, dass Vf. die absichtliche, zur mimischen Charakterisirung der sokratischen Improvisation dienende Nachlässigkeit des Stils zu wenig berücksichtigt.

J. Ohse, Zu Platons Charmides. Fellin (in Livland) 1884. 4°. 37 S.

vertheidigt in sorgfältiger Untersuchung die Aechtheit des Charmides, hauptsächlich gegen Schaarschmidt, nicht ohne Glück. Leider lässt er sich aber durch ein abergläubisches Vertrauen auf Teichmüller'sche Hypothesen zu der Meinung verleiten, er habe einen festen Boden für seine Untersuchung an T.'s Entdeckung, dass der Charmides eine Polemik gegen Xenophon's Memorabilien, und Isokrates' Sophistenrede eine Polemik gegen den Charmides enthalte; während doch eine unbefangene Betrachtung sofort zeigt, dass keine von diesen Schriften eine Spur von Berücksichtigung der anderen aufweist, und dass die Stelle in der Sophistenrede, welche T. unbegreiflicherweise auf Xenophon deuten will, auf den sie schlechterdings nicht passt, nach Isokrates' wiederholter und unzweideutiger Erklärung (or. XIII, 9 f. 12 f.) vielmehr einem gleichzeitigen Rhetor, wahrscheinlich Alkidamas, gilt. Auch von den, an sich nicht uninteressanten, aristotelischen Parallelen zum Charmides reicht doch nur die schon von Bonitz beigebrachte De an. III, 2. 425b 19 (Charm. 168 D) aus, um A.'s Bekanntschaft mit dem Charmides wahrscheinlich zu machen; die anderen sind hiefür theils zu weit hergeholt, theils enthalten sie nur solches, was Arist. auch anderen Schriften oder platonischen Lehrvorträgen entnommen haben kann.

Fr. Susemihl, De Platonis Phaedro et Isocratis contra Sophistas oratione. Greifswald 1887. 16 S. 4°.

Der unermüdliche Gelehrte, dem wir seit seinem Hauptwerk über die platonischen Schriften schon so viele kleinere Arbeiten auf demselben Gebiete zu verdanken haben, zieht in dem obengenannten Proömium die schon öfters von ihm erörterte Frage über die Abfassungszeit des Phädrus, unter besonderer Berücksichtigung seines Verhältnisses zu der Sophistenrede des Isokrates, nochmals in Erwägung. Sein Ergebniss ist, dass der Phädrus 394—392, die Sophistenrede 392—390 v. Chr. verfasst sei. Ich möchte mit dem Phädrus bestimmter bis 394 hinaufgehen, da es mir doch wahrscheinlich ist, dass zur Zeit seiner Abfassung Isokrates noch in Athen war und seine Schule in Chios noch nicht

eröffnet hatte; räume aber gern ein, dass wir uns in diesem Falle mit annähernden Bestimmungen begnügen müssen. Was S. zur Begründung seiner Ansicht gegen Siebeck bemerkt, welcher den Phädrus für jünger hält als die Sophistenrede, ist durchaus zutreffend. Auch mit der Annahme des Vf., dass der Euthydem unmittelbar nach der Sophistenrede verfasst sei, für die Pl. hier 304 C ff. quittirt, stimme ich ebenso überein, wie er mit meiner (unten zu erwähnenden) Datirung des Theätet; dass dagegen der letztere von dem Sophisten und Politikus durch einen Zwischenraum von vielen Jahren getrennt sei, ist mir aus Gründen, deren genauere Entwicklung ich einem anderen Ort aufsparen muss, sehr unwahrscheinlich. — In einem Anhang gibt S. ein Verzeichniss der Varianten des Cod. Coislinianus der arist. grossen Moral.

Fr. Lukas, Der grosse Mythos in Platons Phaidros u. s. w. Philosoph. Monatsh. XXIV. (1887) S. 292—315

sucht in sorgfältiger, aber allzu formalistischer Erörterung zu zeigen, dass die mythische Schilderung der Seele im Phädrus 245 C ff. den S. 270 C ff. an den Redner gestellten Anforderungen durchaus entspreche. Mir scheint, offen gesagt, bei dieser ganzen Untersuchung wenig herauszukommen. Denn wenn auch Plato in jener Beschreibung der Seele natürlich seinen Grundsätzen gemäss methodisch verfährt, so ist doch der Zweck derselben nicht der gleiche, wie der der Reden, für welche S. 270 C ff. Vorschriften gegeben werden, und es bleiben daher die S. 271 A f. als zweites und drittes Erforderniss aufgeführten Punkte darin unberücksichtigt; was Vf. S. 300 ff. sagt, um nachzuweisen, dass auch diese Anforderungen hier erfüllt seien, ist zu weit hergeholt und zu künstlich, um wahrscheinlich machen zu können, dass Plato 245 C ff. ein Paradigma für die 270 C ff. erörterten Regeln geben wollte.

(Fortsetzung im nächsten Heft.)

XIII.

Jahresbericht über die nacharistotelische Philosophie der Griechen und die römische Philosophie 1886.

Von

Ludwig Stein in Zürich.

Jüngere Forscher wenden sich heute mit grosser Vorliebe der nacharistotelischen Philosophie zu, wenngleich oder vielleicht gar weil dieselbe als Epoche des Niedergangs verschrieen ist. Es liegt eben ein eigenthümlich prickelnder Reiz in solchen Ehrenrettungen verschollener oder unbeachteter Schulen. Seitdem George Grote mit neidenswerther Kühnheit für die sophistische Schule, dieses Aschenbrödel der antiken Philosophie, so erfolgreich eingetreten ist, mehren sich allenthalben die Versuche, die kleineren, bisher wenig beachteten Philosophen in eine etwas hellere Beleuchtung zu rücken, damit auch die so lange verkannten dii mimorum gentium der antiken Philosophie zu ihrem Rechte gelangen. Zwar bleiben Plato und Aristoteles immer noch die leuchtenden Sterne des hellenischen Geistes, die auf alle Forscher einen gewaltigen Zauber ausüben; aber sie verdunkeln nicht mehr die philosophischen Asteroiden in demselben Grade, wie ehedem. Die Ueberzeugung bricht sich vielmehr immer mehr Bahn, dass einzelne der nacharistotelischen Philosophenschulen nicht weniger intensiv in den merkwürdigen Lauf der Kultur eingegriffen haben, als selbst Aristoteles.

Und genau besehen hat die Geschichte der griechischen Philosophie für unsere moderne Denk- und Forschungsweise namentlich den Vorzug, dass sie uns die K o n t i n u i t ä t der geistigen Entwick-

lung und die historische Gewordenheit der philosophischen Ideen aufzeigt, und uns solchergestalt in den Stand setzt, die Geschichte des menschlichen Geistes — oder, was dasselbe sagen will — die Geschichte der Cultur zu konstruiren. Unter diesem Gesichtswinkel eines kontinuirlichen geistigen Fugenbaues gesehen, erhalten auch die kleineren, vermittelnden Schulen eine hervorragende Bedeutung. Sie tragen die grossen, treibenden Ideen eines Aristoteles z. B. in dünnflüssiger Gestalt hinein in die breiten Volksschichten und bewirken dadurch, dass die Philosophie keine verblasste, leblose Abstraction bleibt, sondern zur lebendigen Wirklichkeit, zum tragenden Kulturfactor wird. Es ist eben nicht zufällig, dass in den letzten Jahren Usener uns mit einem klassischen Werk über Epikur, Hirzel mit ausgezeichneten Studien über die Epikureer und die Stoiker und Brochard mit einer eingehenden Monographie über die pyrrhoneische Skepsis beschenkt hat, dass ferner das Studium des Philo seit den belebenden Arbeiten von Bernays eifriger betrieben wird, denn je. Nein, das liegt im Zug unserer Zeit, die durch Ranke, Taine, Buckle, Zeller u. A. hinreichend geschult, mit feinsinnigem historischen Verständniss den intimen Zusammenhang aller Kulturmomente aufzuspüren und nachzuweisen sucht. Die Beziehungen der einzelnen Schulen unter einander festzustellen, sowie die Beziehungen und Wechselwirkungen von Philosophie und Leben auszumitteln, das dürfte die Hauptaufgabe der philosophiegeschichtlichen Forschung der Zukunft sein.

Diese überwältigend grosse, aber entsprechend lohnende Aufgabe kann nur gelöst werden durch den engen Zusammenschluss gleichstrebender Forscher, die in minutiöser Kleinarbeit einzelne bisher übersehene Beziehungen aufdecken, damit dereinst ein überragendes, mit umfassendstem Ueberblick ausgestattetes Genie aus diesen kleinen, buntfarbigen Bausteinen einen Monumentalbau in der Form einer Geschichte des menschlichen Geistes errichten könne.

Unter Zugrundelegung dieser Betrachtungsweise der Aufgaben einer Philosophiegeschichte gebührt den nacharistotelischen Schulen, vor Allem den Stoikern und Epikureern, die weitestgehende Beach-

tung. Denn ihre Vertreter haben einen tiefgreifenden, unmittelbaren Einfluss auf die Kultur ihrer Zeit ausgeübt, ja sogar derselben bis zu einem gewissen Grade den Stempel ihrer ganzen Gedankenrichtung aufgedrückt. Die poetische Litteratur der Römer, namentlich des ersten vorchristlichen und des ersten nachchristlichen Jahrhunderts, hat ein mehr oder weniger philosophisches Gepräge und spiegelt, fast zu gleichen Theilen, die epikureische und stoische Philosophie wieder. Was Aristoteles dem 13. Jahrhundert war, das bedeuteten — mutatis mutandis — die Epikureer und Stoiker jener Zeit, in welche die Entstehung des Christenthums fällt. Das Christenthum aber bildet einen so tiefeinschneidenden Wendepunkt in der Geschichte der Kultur, dass alle jene Factoren, die auf dessen Entstehung vorbereitet und hingearbeitet haben, einer möglichst tiefgehenden Zergliederung dringend bedürfen. Dass nun die Stoa in eminentem Masse einer dieser Factoren war, ist wohl allgemein zugestanden; aber in welchem Umfange dies der Fall war, das genau festzustellen, bleibt noch zukünftigen Detailforschungen vorbehalten. Und dass auf diesem Wege nur die kritisch-philologische Methode zum Ziele führt, darf wohl heute als ein allgemein anerkannter Grundsatz hingestellt werden.

Nach alledem können wir es als ein erfreuliches Symptom begrüssen, dass sich auch auf dem Gebiete der nacharistotelischen Philosophie, die Jahrzehnte lang in bedenklicher Weise in den Hintergrund gedrängt worden ist, weil sie als eine Periode des Niedergangs und Verfalls verrufen war, heute eine vielseitige Regsamkeit zeigt. Freilich ist dieser Umschwung zu Gunsten der Nacharistoteliker zum nicht geringen Theil das Verdienst Zellers, der auf diese vielfach unterschätzte Epoche mit der gleichen liebevollen Ausführlichkeit eingegangen ist, wie auf die Blüthezeit der griechischen Philosophie. Aber es zeugt doch von einem verständnissinnigen Begreifen der Aufgaben unserer Zeit, wenn dieses Beispiel so viele Köpfe angeregt und eine so mannigfache Nacheiferung geweckt hat. Mögen nun auch nur wenige der zu besprechenden Leistungen auf der vollen Höhe dessen stehen, was strenge Wissenschaftlichkeit zu fordern berechtigt ist, so gilt doch wohl auch hier der Satz: ut desint vires, tamen est laudanda voluntas.

Die Stoiker.

Striller, Franciscus, de Stoicorum studiis rhetoricis. (Breslauer philologische Abhandlungen Bd. I, Heft 2.) Breslau, Wilhelm Köbner, 61 S. VIII.

Was philologische Akribie gepaart mit tüchtigem Sammelfleiss zu leisten vermögen, zeigt die treffliche Schrift Strillers an einem eklatanten Beispiel. Die Leistungen der Stoiker auf dem Felde der Rhetorik wurden bisher — mit einem Schein von Recht — sehr gering angeschlagen. Prantl, Gesch. der Logik I, 413, äussert sich über die stoische Rhetorik abfällig; Blass, die gr. Beredsamkeit etc. S. 83 ff. spricht von derselben höchst geringschätzig. Allerdings konnten sich beide auf Quintilian stützen, der die Stoiker mit den Worten abfertigt: nullos aut probare acrius aut concludere subtilius contendunt (inst. or. XII, 2, 24 u. ö.). Hier könnte noch eine, so weit ich sehe, auch von Striller übergangene Aeusserung hinzugefügt werden, die wir Boetius (Comm. in Topic. X, 1, 84 und XII, 2, 25) verdanken, nach welcher die Stoa der Rhetorik verhältnissmässig nur wenig Aufmerksamkeit gewidmet hätte.

Entgegen diesen ausdrücklichen Aeusserungen antiker Schriftsteller, besonders auch gegenüber dem absprechenden Urtheil von Blass, unternimmt der Verf. den Nachweis, dass den Stoikern ein weit grösserer Antheil an der Ausbildung der Rhetorik gebührt, als gemeiniglich angenommen wird. Die Bereicherung der Rhetorik seitens der Stoa beschränkt sich nicht bloss auf den Ausbau der rhetorischen Terminologie, sondern erstreckt sich auch auf die Theorie der Rhetorik.

Im Einzelnen führt nun der Verf. seinen Nachweis dergestalt durch, dass er zunächst (Cap. 1, p. 5—17) den Antheil jedes einzelnen stoischen Schulhauptes an der Fortbildung der Rhetorik abgrenzt, sodann (Cap. II, p. 17—61) den Fortschritt zu kennzeichnen unternimmt, den die Rhetorik durch die Gesammtstoa überhaupt erfahren hat. Gegen diesen letzteren Theil liesse sich wohl einwenden, dass hier einzelne Stellen, namentlich aus Fortunatianus und Sulpicius, auf die Stoiker zurückgeführt werden, ohne dass ihr stoischer Ursprung stringent nachgewiesen wäre,

wenn auch in einzelnen Fällen die Ableitung aus der Stoa sehr einleuchtet. Doch muss man dem Verf. nachrühmen, dass er auch auf diesem etwas schlüpfrigen Boden der Combination mit Mass und Vorsicht dahingleitet. Ein kritisch weniger geschulter Kopf hätte der Versuchung wohl kaum widerstehen können, zur wirksameren Vertheidigung seiner These Fortunatian und Sulpicius noch reichlicher für seine Zwecke nutzbar zu machen, als dies von Striller geschehen ist.

Im Einzelnen bemerke ich, dass sich Zeno's Vergleich der Rhetorik mit der flachen Hand (Striller, p. 6[5]) auch bei Cic. de oratore cap. 32, 113. findet. Ferner musste hier erwähnt werden, dass Cicero (de fin. IV. 3, 7) Zeno jeglichen Antheil an der Ausgestaltung der Rhetorik abspricht. Bei der Klarlegung der Definitionen, die Kleanthes und Chrysipp von dem Wesen der Rhetorik gegeben haben, hätte darauf verwiesen werden sollen, dass Quintilian die diesbezügliche Abhängigkeit Chrysipps von Kleanthes nachdrücklich betont, vgl. inst. or. II. 15: Idem valet Chrysippi finis, ductus a Cleanthe. Bezüglich der Homer-Interpretation Zeno's, die der Verf. p. 9[1] streift, war auf Dio Chrysost. or. 53 p. 164 Dindorf und Eustathius in Il. Σ 506, p. 1158, 37 hinzuweisen. Auch hätte ich eine Auseinandersetzung hinsichtlich der Stellung der Rhetorik zur ἐγκύκλιος παιδεία, oder, da diese von Zeno verworfen wurde (D. L. VII, 32), zur Pädagogik der Stoa gewünscht.

Im Uebrigen muss ich es mir bei dem losen Zusammenhang von Rhetorik und Philosophie an dieser Stelle versagen, die verdienstvolle Schrift Striller's so eingehend zu behandeln, wie sie es vermöge ihrer gehaltreichen Ausführungen und überzeugenden Nachweisungen verdient.

Stein, Ludwig. Die Psychologie der Stoa. Erster Band. Metaphysisch-anthropologischer Theil. Berlin 1886 (S. Calvary & Co.). 216 S.

Die Psychologie hat im Rahmen der stoischen Philosophie eine grundlegende Bedeutung. Die Anthropologie, Erkenntnisstheorie und Affektenlehre der Stoa beruhen gleicherweise auf den

Voraussetzungen ihrer Psychologie. Ich habe daher den Versuch unternommen, das Ganze der stoischen Philosophie unter dem Gesichtspunkt der Psychologie zu beleuchten. Der erste Band behandelt die Metaphysik und specielle Psychologie, der zweite, soeben erschienene hat die Erkenntnisstheorie zum Gegenstand, der dritte endlich wird die Affectenlehre (Ethik) der Stoa behandeln.

In der Einleitung des ersten Bandes (S. 1—14) habe ich die inneren Gründe der Entstehung der stoischen Philosophie aufzudecken versucht. Zeno wird charakterisirt und dessen Semitismus wahrscheinlich gemacht (Note 3). In der Ethik ging Zeno auf die Cyniker und vor Allem auf Sokrates, in der Physik auf Heraklit zurück; für beide Anlehnungen werden (S. 7—10) innere Gründe angegeben.

In den nunmehr folgenden Untersuchungen über die Metaphysik und Anthropologie unterscheidet sich meine Darstellung vor den bisherigen wesentlich dadurch, dass ich zunächst die Lehren der Gesammtstoa zu ermitteln versucht, sodann aber eine besondere Untersuchung über den Antheil jedes einzelnen stoischen Schulhauptes an der Ausbildung der betreffenden philosophischen Probleme angefügt habe.

Kap. 1 behandelt den Monismus und Materialismus der Stoa. Gegen Lange wird nun (S. 18ff.) nachgewiesen, dass die stoische Metaphysik durchaus materialistisch ist und sich vom epikureischen Materialismus nur darin unterscheidet, dass dieser ein mechanischer, jener ein dynamischer ist. Kraft und Stoff bilden aber keinen Dualismus, wie bei Aristoteles, sondern eine engverschlungene, untrennbare Einheit (ἀχώριστον), Note 25; denn beide sind im Urpneuma vereint. Kap. II wird die Kosmogonie der Stoa kurz gestreift und das Wesen des „Urpneuma" entwickelt. Dieses Urpneuma ist nicht das „Feuer" Heraklit's, sondern, wie Note 31 nachgewiesen wird, der Aether. Die Entfaltung des „Urpneuma" in die Welt erfolgt vermittelst des Tonus (Spannung oder Kraft); die Bedeutung und Tragweite des Tonusbegriffs wird Note 38 gewürdigt. (Wie ich nachträglich sehe, gebrauchte schon Hippokrates den τόνος, vgl. Galen, de plac. Hipp. et Plat. V, 205 K., 162 Müller.) Der Tonus ist die Extensiv- und Attractivkraft (Note 40) und

bewirkt die Differenzirung der Elemente. Doch löst sich das Urpneuma **nicht ganz** in die Welt auf; es verbleibt vielmehr ein **letzter, unaufgelöster** Rest des Urpneumas in **Aethergestalt** am Endpunkt der Welt, und das ist **Gott** oder der **Weltleiter** (ἡγεμονικὸν τοῦ κόσμου), Note 42. Dieser Gott bewirkt seine Thätigkeit in der Welt vermittelst der **Weltseele** (Kap. III), die vermöge des Tonus das All durchdringt (κρᾶσις δι' ὅλων), Note 43. Die Weltseele ist freilich nur **Absenker** jenes reinen Gottäthers (πῦρ τεχνικόν, worüber Note 56), das die Keimkräfte (σπερματικοὺς λόγους) zum Weltall in sich enthält. Weltseele, Verhängniss und Naturgesetz sind ein und dasselbe, d. h. nur verschiedene Namen für verschiedene Thätigkeits**arten** (πνεῦμά πως ἔχον) derselben Pneumasubstanz (S. 45). In der Pneumalehre schliessen sich die Stoiker vielfach den hippokratischen Medizinern an, Note 61. Der λόγος σπερματικός (Kap. IV) repräsentirt den ewigen **Werdeprocess**, wie er durch den Tonus, der stets zur Thätigkeit drängt, bewirkt wird (S. 49). Gegen Heinze wird Note 69 nachzuweisen unternommen, dass der λόγ. σπερμ. nicht erst in einem späteren Entwicklungsstadium der Materie, sondern schon im Urpneuma selbst vorhanden ist, ja dieser ruhelose Werdenstrieb soll das Urpneuma dazu zwingen, sich im ewigen Kreislauf immer wieder in die Welt aufzulösen (S. 51). Daraus ergibt sich ein strenger, **entschiedener Pantheismus**, den die Stoa consequenter durchgebildet hat, als irgend ein sonstiges philosophisches System der Griechen. Im Pantheismus sind die Stoiker die **wichtigsten Vorläufer Spinoza's** (S. 54).

In der nunmehr folgenden Spezialuntersuchung über die **Metaphysik** der **einzelnen** Stoiker suche ich gegen Hirzel und Wellmann nachzuweisen, dass bereits **Zeno** den Grund gerade zu den **wichtigsten** physikalischen Bestimmungen gelegt hat (S. 56f.). Zeno setzte wohl bei Heraklit an, sublimirte jedoch dessen „Feuer“ zu „Aether“ Note 80. Aber freilich das eigentliche „Urpneuma“ kannte Zeno noch **nicht**, wohl aber das Seelenpneuma, Note 81. Hingegen kannte Z. schon die ἐκπύρωσις, Note 86. Nur war er noch kein entschiedener Pantheist; er neigte vielmehr dem aristo-

telischen Dualismus zu und hat dadurch einen gewissen Zwiespalt in die Schule hineingetragen, Note 88.

Kleanthes war selbständiger und origineller als man gemeiniglich annimmt; aber freilich befand er sich nicht in einer so schroffen und durchgängigen Opposition zu Zeno, wie Hirzel dies behauptet (S. 66f.). Kleanthes ist der Schöpfer des stoischen Pantheismus, Note 98; nur ist das Urpneuma bei ihm nicht der Aether, sondern die Sonne (S. 69), die er πλῆκτρον nannte (vgl. noch Clem. Alex. Strom. V, p. 569 Sylb.). Nach Kl. löst sich eben die Welt bei der ἐκπύρωσις in φλόξ, nach Chrysipp in αὐγή auf (Note 102), was dahin zu erklären ist, dass der grobsinnliche, roh materialistische Assier das Urpneuma als sinnliches Sonnenfeuer verstehen wollte, während Chrysipp sublimirend den Aether (αὐγή) zum Urpneuma erhob. Auch der Tonusbegriff stammt von Kleanthes, den dieser aber keineswegs von Heraklit's παλίντροπος ἁρμονίη abgeleitet hat, wie Hirzel will, Note 109.

Chrysipp erscheint hier mehr als Vermittler zwischen Zeno und Kleanthes (S. 75). Er hat die Metaphysik wesentlich ausgebaut und erweitert; aber Schöpferisches und Originelles hat Chrys. in der Metaphysik nicht geleistet. Noch weniger productiv in der Metaphysik waren die auf Chrysipp folgenden Stoiker (Kap. VII). Hier war das metaphysische Interesse fast ganz erloschen. Die ἐκπύρωσις bildet den Angelpunkt der Metaphysik der späteren Stoa (S. 79). Posidonius freilich nimmt einen kleinen Anlauf zu physikalischer Forschung; aber er bietet nichts wesentlich Neues (S. 81 ff.). Seneka, Cornutus, Epiktet und Mark Aurel streifen in ihren Schriften zuweilen wohl metaphysische Fragen (S. 81—86), jedoch ohne jegliche selbständige Auffassung; sie lehnen sich vielmehr allesammt in ihrer Metaphysik Zeno an.

Im zweiten, die Anthropologie bezw. die spezielle Psychologie behandelnden Bande wird zunächst das Pneuma in seinen Abstufungen (Kap. I), als da sind ἕξις, φύσις und ψυχή behandelt. Note 165 wird nachgewiesen, dass die Stoa den Thieren nur eine φύσις, jedoch keine ψυχή in engerem Sinne zuerkennen wollte; hinzuzufügen wäre noch D. L. VII, 51: οἱ δ' ἄλογοι οὐ τετυχήκασιν ὀνόματος. Die Seele ist göttlichen Ursprunges, ein Absenker des

Gottäthers (Kap. II). Trotz des wahrscheinlichen Semitismus Zeno's ist hier an einem Einfluss der biblischen Anschauung keineswegs zu denken (S. 98f.). Seneca's Abhängigkeit von Paulus wird bei dieser Gelegenheit Note 172 zurückgewiesen. Die Substanz der Seele (Kap. III) ist jenes ätherische Pneuma, das ein unmittelbarer Ausfluss des Gottäthers ist, Note 175f. Die Verschiedenheit unter den Menschen wird durch die variirende Stärke des Tonus in ihrem Seelenpneuma herbeigeführt, Note 177. Galt Heraklit die trockene Seele für die beste, so ist in der Stoa der Wärmegrad der Seele entscheidend für ihre Gesundheit, Note 178. Die Verdampfung der Seele (ἀναθυμίασις) hat in der Stoa eine wesentlich andere Bedeutung, als bei Heraklit, Note 182. In der Stoa ist eben die Wärme, d. h. die massgerechte Mischung (εὐκρασία) der Seele, durch welche ihr Tonus bedingt ist, entscheidend (S. 109f.). Die Seele ist, wie dies in einem materialistischen System natürlich ist, körperlich (Kap. IV). Daher erklären sich die geistigen Vererbungen von den Eltern auf die Kinder (S. 111). Die Entstehung der Seele (Kap. V) musste im Sinne der Stoa konstruirt werden, da wir direkte Angaben nicht besitzen. Der Embryo führt noch ein Pflanzenleben, Note 198; bei der Geburt verwandelt sich die vegetabilische Seele in eine animalische und zwar durch die Berührung mit der Luft, die reines Weltseelenpneuma enthält (S. 114ff.). Hauptvertreter dieser Lehre von der περίψυξις der Seele ist Chrysipp (S. 118). Die Seele hat acht Theile, die man aber besser Vermögen nennen könnte (Kap. VI). Diese Achttheilung der Seele wurde von keinem Schulhaupt der alten Stoa bestritten (S. 120 gegen Hirzel). Die einzelnen Seelenfunktionen werden alsdann (Kap. VII) näher beschrieben und hier wiederholt auf die Berührung der stoischen Psychologie mit den Anschauungen der hippokratischen Mediziner hingewiesen, Note 252. Als Sitz der Seele galt allen alten, schulfesten Stoikern das Herz (Kap. VIII). Krankheit, Schlaf, Traum und Tod werden (Kap. IX) auf den jeweiligen Grad der Energie des Tonus zurückgeführt, besonders Note 275. Bei der Unsterblichkeitslehre der Stoa (Kap. X) waren viele verworrene, einander geradezu widersprechende Angaben richtig zu stellen. Kleanthes liess alle Seelen, Chrysipp

nur die der Weisen bis zur ἐκπύρωσις individuell fortdauern, Note 279. Diese Differenz wird (S. 147 f.) auf die κάθαρσις zurückgeführt.

Jetzt handelte es sich wieder, den Antheil der einzelnen Schulhäupter an der Ausbildung der Psychologie zu bestimmen. Ich habe daher (S. 151 ff.) zunächst meine kritischen Principien bezüglich der Werthschätzung der verschiedenen Ueberlieferungen, die sich an bestimmte Namen halten, vorausgeschickt. Wie in der Metaphysik, so hat Zeno auch in der Psychologie die wichtigsten Grundgedanken bereits entworfen (Kap. XI). Dass Zeno bereits die εὐκρασία der Seele gelehrt, habe ich S. 155 vermuthet und jetzt durch ein ausdrückliches Zeugniss bei Galen, de plac. Hipp. et Plat. V, 416 Müller vollauf bestätigt gefunden. Dass auch die Achttheilung der Seele schon von Zeno stammt, habe ich (S. 158—60) gegen Wellmann und Zeller nachzuweisen versucht. Die Spermalehre der Stoa hat Zeno besonders ausführlich behandelt (S. 161). Kleanthes erweist sich auch in der Psychologie als selbständiger Denker (Kap. XII). So oppositionell, wie Hirzel Kleanthes hingestellt hat, war er gleichwohl nicht. Einen Unterschied zwischen νοῦς und ψυχή hat er gewiss nicht gemacht (S. 163 ff.). Das θύραθεν εἰσκρίνεσθαι τὸν νοῦν bei Kleanthes, auf das sich Hirzel gestützt hat, entspricht ganz der späteren περίψυξις bei Chrysipp (S. 164. Nachträglich ist zu dieser Frage noch zu vgl. Osanns Comm. zu Cornut. de nat. deor. ed. Villoison p. 249 f.; Lipsius Physiol. Stoicorum III, 7). Vollends unhaltbar ist Hirzels Behauptung, Kleanthes habe nur drei Seelentheile unterschieden (S. 167). Kleanthes war der Hauptvertreter des stoischen Tonusbegriffs (S. 169). Die Psychologie Chrysipp's (Kap. XII) bietet wenig Originelles. Er leugnet entschieden die Vernünftigkeit der Thiere, Note 344. Die Seelenfunktionen definirt er im Gegensatz zu Kleanthes als πνεῦμά πως ἔχον (S. 174 f.). Die Anknüpfung an die hippokratischen Mediziner wird Note 350 Chrysipp zugeschrieben.

Im Schlusskapitel (XIV) werden zunächst Panaetius und Posidonius als Mittelstoiker von den späteren Neustoikern unterschieden, sofern die ersteren in ihrer Psychologie sich Plato an-

Posidonius.

SCHÜHLEIN, FRANZ. Studien zu Posidonius Rhodius. (Freisinger Programm.) 1886. 80 S.

Die Lebensverhältnisse des Stoikers Posidonius sind vielfach in solches Dunkel gehüllt, dass es sich wohl verlohnte, dieselben zum Gegenstand einer Monographie zu machen. Wohl haben Bake und Müller bereits je ein skizzenhaftes Lebensbild Posidon's entworfen. Wie mangelhaft und verfehlt diese Versuche waren, hat Schühlein in dieser fleissigen, ansprechenden Monographie klar gezeigt.

Die Quellen für die Lebensgeschichte Posidon's fliessen recht spärlich; die von Jason aus Nyssa, dem Enkel und Nachfolger Posidon's, verfasste Biographie ist verloren gegangen (S. 3). Wir sind daher zumeist auf Cicero, Lucian, Strabo und Suidas angewiesen. Selbst das Verzeichniss der Werke Posidon's bei Bake ist unvollständig; ein Werk σύνταγμα περὶ ὀργῆς (S. Rhein. Mus. 1866, p. 431 ff.) ist nachzutragen. Ausserdem ist das Verzeichniss dieser Schriften bei Suidas sehr mangelhaft und verwirrend, weil Suidas den Apamenser Posidon mit dem Alexandriner bezw. Ollbiopoliten Posidon in Bezug auf die Schriftenangabe verwechselt (S. 4[1]). Von den neuern Vorarbeiten kennt Verfasser nur Toepelman und Scheppig. Hingegen sind ihm die trefflichen Dissertationen von P. Corssen, de Posidonio Rhodio, Bonn 1878 und P. Rusch, de Posidonio Lucreti auctore etc., sowie die Arbeiten von C. F. Arnold, Posidonius von Apamea, Leipzig 1882 und O. Apelt, Jahrb. für Philol. 1885, 513—550 leider entgangen. Freilich bieten die letztgenannten Schriften gerade für die Lebensverhältnisse Posidon's nur wenig Material; aber an einzelnen Orten, an denen Schühlein auch die Philosophie Posidon's streift (so z. B. S. 47, 50, 59, 67) hätte er dieselben mit Erfolg benützen können.

Den Beinamen ἀθλητής, den Suidas Posidon beilegt, nimmt Schühlein figürlich, weil dieses Epitheton nicht bloss von den Ringkämpfern, sondern in übertragenem Sinne auch von Meistern auf geistigem Gebiet ausgesagt zu werden pflegt (S. 8). Die Geburt Posidons setzt Schühlein — entgegen der bisherigen, von Bake begründeten Annahme (135 v. Chr.) — in das Jahr 130 (S. 10).

Zur Richtigstellung der Chronologie wird jetzt sein Verhältniss zu Panaetius untersucht. Gegen Scheppig nimmt Schühlein (S. 17) an, dass Panaetius nicht in Rhodus gewirkt hat. Er war nur gebürtig aus Rhodus, lebte aber und starb in Athen. Dafür spricht die Thatsache, dass die Athener Panaetius das Bürgerrecht angeboten haben, was dieser freilich gleich seinen Vorgängern in der Stoa (nach Plut. St. rep. cap. 4) abgelehnt hat. Posidon war gar nicht der eigentliche Nachfolger (διάδοχος) des in Athen verstorbenen Panaetius. Vielmehr folgte (Cic. Acad. II, 22, 69) auf Panaetius dessen Schüler Mnesarchus als σχόλαρχος. Und wenn es bei Suidas doch heisst, Posidon sei διάδοχος des Panaetius gewesen, so kann dies nur in mittelbarem Sinne gemeint sein, sofern nämlich Posidon in Rhodus die Ideen seines Lehrers Panaetius getreu vertreten hat. Dass übrigens διάδοχος auch in diesem mittelbaren Sinne gebraucht wird, weist Verfasser S. 19[1] nach. Bei Panaetius Tode — nach van Lynden im Jahre 112, nach Schühlein (S. 22) 110 v. Chr. — war aber Posidon noch zu jung, um ihm die Nachfolgerschaft zu übertragen (er war damals erst etwa 20 Jahre alt). Posidon dürfte 3 Jahre (113—110) die Vorträge des Panaetius in Athen gehört haben (S. 22).

Es ist bekannt, dass Posidon zu verschiedenen Zeiten grosse Reisen gemacht hat. Die erste dieser Reisen setzt Schühlein (S. 27) auf Grund ansprechender Vermuthungen auf 100—95 v. Chr.; auf dieser Reise berührte er nur die westlichen Länder Europas. Es ist nun sehr wahrscheinlich, dass Posidon seine Philosophenschule in Rhodus nicht gleich nach dem Tode des Panaetius errichtet hat — denn dazu war er damals noch zu jung; vgl. Schühlein S. 28 gegen Zeller —, sondern erst nach seiner Rückkehr von der ersten grossen Reise. (Die Reisen Posidon's nach Spanien, Gallien, Italien und, wie Schühlein annimmt, auch nach Egypten, interessiren uns an dieser Stelle nicht; vgl. darüber Schühlein S. 29—45.) Lässt sich nun über den Zeitpunkt, wann Posidon in Rhodus als Lehrer der Philosophie auftrat, nichts Bestimmtes aussagen, so erhebt sich jetzt die weitere Frage: hat Posidon die Schule in Rhodus nur fortgesetzt oder erst selbst neu begründet? Da Panaetius (s. o.) noch nicht in Rhodus als Lehrer gewirkt haben kann,

konnte nur noch der Stoiker Hecaton der Vorläufer Posidon's in Rhodus sein. Da aber Strabo XIV, 655 bei der Aufzählung der berühmten Männer von Rhodus Hecaton's nicht erwähnt, so sei nicht anzunehmen, dass dieser bereits die Philosophenschule von Rhodus, die nachmals so sehr emporblühte, begründet habe. Es ist vielmehr höchst wahrscheinlich, dass Posidon erst die rhodische (?) Stoa ins Leben gerufen habe (S. 46). Anknüpfend an die platonisirende Richtung seines Lehrers Panaetius soll Posidon in Rhodus eine Schule gestiftet haben, deren Aufgabe es war, die stoische Philosophie dem Platonismus entschiedener anzunähern. In Rhodus wurde Cicero Posidon's Schüler (S. 50). Hier streift der Verf. den Einfluss Posidon's auf die Schriften Cicero's, ohne denselben auch nur annähernd richtig oder gar erschöpfend zu charakterisiren. Vgl. darüber neuerdings C. Thiaucourt, les traités philosophiques de Cicéron et leurs sources grecques p. 93 f., 127 ff. u. ö. Auch was der Verfasser S. 67[1] von dem philosophischen Verhältniss Posidon's zu seinem Lehrer Panaetius andeutet, zeugt von keiner eingehenden Kenntniss der einschlägigen Literatur, was wir ihm indess nicht verdenken, da er ja nur über die Lebensverhältnisse Posidons handelt. Und hierin hat er Dankenswerthes geleistet. Denn auch das zweifelhafte Todesjahr — nach Bake das Jahr 51 — hat Schühlein schärfer fixirt, indem er S. 67 nachgewiesen hat, dass Posidon nicht vor 47 und nicht nach 46 gestorben sein kann. Alles in Allem eine recht lesenswerthe, wohl zu beachtende Schrift, deren Werth durch eine gewisse Unbeholfenheit der Darstellung nicht herabgemindert wird.

Schmidt, Max C. P. Was schrieb Geminos? Philologus 45, 1886, S. 63—70.

Schmidt liefert hier recht eigentlich nur philologische Beiträge zu griechischen Mathematikern. Was mich veranlasst, von vorstehendem Aufsatze Notiz zu nehmen, ist seine eingehende Behandlung der Frage nach den vielbestrittenen μετεωρολογικά des stoischen Schulhauptes Posidonius. Die Ansicht, jener Posidonius, dessen Meteorologie Geminos commentirt hat, sei ein anderer, älterer, aber nicht der bekannte rhodische Vertreter der Stoa, weist

Schmidt gebührend zurück. Ebenso falsch sei es, drei verschiedene Bearbeitungen der Meteorologie seitens Posidon's anzunehmen. Der Verf. gelangt zu dem Resultat: Posidonius schrieb seine meteorologische Elementarlehre, vielleicht unter dem Titel Μετεωρολογικὴ στοιχείωσις; später schrieb er ein umfassendes meteorologisches Werk Περὶ μετεώρων, dessen 3. und 7. Buch citirt werden. Dieses Werk war es, das von Geminos in eine Ἐπιτομὴ gebracht wurde.

Seneka.

1. Praechter, Karl. Die griechisch-römische Popularphilosophie und die Erziehung. (Bruchsaler Gymnasial-Programm.)

Der Titel vorliegender Schrift ist nicht glücklich gewählt. Eine griechisch-römische „Popularphilosophie" giebt es nicht, wenigstens nicht in dieser bestimmten, prägnanten Fassung, wie sie dem Verfasser vorgeschwebt zu haben scheint. Behandelt doch der Verf. in erster Reihe nur die Pädagogik Seneka's; Dion Chrysostomos und Plutarch werden nur beiläufig und nebenher besprochen. Es wäre daher weit zutreffender gewesen, diese kleine Studie, die übrigens die Lesefrüchte eines recht fleissigen und verständnissvollen Autors bietet, „die Pädagogik Seneka's" zu betiteln, zumal der Verfasser (S. 2f.) die Epikureer und die Akademie, bezw. die Skepsis aus dem Rahmen seiner Abhandlung ausschliesst, während er andererseits selbst von den Stoikern, an die er sich vorzugsweise hält, fast nur Seneka, allenfalls noch Musonius berücksichtigt, hingegen Epiktet nur spärlich benutzt und Mark Aurel gar nicht erwähnt.

Dass Zeno und Chrysipp bereits über pädagogische Fragen schrieben, nimmt der Verf. wohl an, vergisst aber hinzuzufügen, dass Zeno nach Diog. L. VII, 4 sogar ein Werk hinterlassen hat: περὶ τῆς Ἑλληνικῆς παιδείας. Auch die Stellungnahme Zeno's zur ἐγκύκλιος παιδεία (D. L. VII, 32) hat der Verf. S. 23 nur flüchtig gestreift.

Als den allgemeinen Charakter der nacharistotelischen Pädagogik bezeichnet Verf. (S. 5f.) den kosmopolitischen Zug, der die nationalen Schranken durchbricht; die Erziehung soll keine eng-

rzig nationale, sondern eine allgemein menschliche sein. Selbst r pädagogische Unterschied der Geschlechter wird aufgehoben, wie es namentlich von Musonius geschieht — (über den jetzt Wendnd, quaestiones Musonianae zu vgl. ist), — der nicht abgeneigt ist, r Frau eine dem Manne gleiche pädagogische Bildsamkeit zuzuernnen. Im zweiten Kapitel, das die Möglichkeit und Nothwendigkeit r Erziehung behandelt (S. 7—10), vermisst man eine eingehendere kanntschaft des Verf. mit der stoischen Psychologie und Erkenntsstheorie. Hier musste gezeigt werden, welchen Einfluss der ische Empirismus, der durch die πρόληψις freilich etwas eingeränkt erscheint, auf die Pädagogik hatte. Denn in der erntnisstheoretischen Voraussetzung der tabula rasa, die der Verf. hörigen Orts (S. 9) ganz übergeht, liegt offenbar die Möglichit und Nothwendigkeit aller Erziehung. Bringen wir gar n geistiges Stammkapital mit auf die Welt, dann müssen wir ein solches erst durch Erziehung erwerben. Die Erziehung daher frühzeitig zu beginnen. Hier musste an die stoische theilung in Hebdomaden (Sen. ep. 118, wo der Unterschied schen infans und pubes entwickelt wird) erinnert werden. Im ten, „der Erzieher“ überschriebenen Kapitel (S. 10—13) wird gewiesen, dass nach Seneka zunächst die Eltern die natürn Erzieher ihrer Kinder sind. Für die reifere Jugend aber er Philosoph allein der einzig mögliche und zulässige Erzieher. Philosoph wird aber die Jugend nur aus Freundschaft und ung, also nicht materiellen Lohnes willen bilden. Hier konnte h an Rousseau's Emil erinnert werden, in welchem dem Er- r die gleiche Aufgabe gestellt wird. Ja, man könnte einen t weiter gehen. Aus dem Umstand, dass Rousseau die ften Seneka's häufig mit grosser Auszeichnung erwähnt (so Emil, deutsch von Fritsche, 2. Buch S. 275 u. ö.), sowie aus hatsache, dass Rousseau's Grundforderung der Rückkehr zur auffallend mit dem Grundgedanken der stoischen Ethik: ουμένως τῇ φύσει ζῆν übereinstimmt, liesse sich wohl auf nicht zu unterschätzenden Einfluss Seneka's auf die Pädagogik au's schliessen.

eim vierten, die Anlage behandelnden Abschnitt (S. 13—15)

war wieder auf die πρόληψις, aus der jegliche Anlage entspringt, zu verweisen. Die Temperamentslehre, die der Verf. S. 14[2] nicht recht unterzubringen weiss, geht unzweifelhaft auf die εὐκρασία bei Chrysipp zurück (worüber des Ref. Psychol. der Stoa Bd. I, S. 110 zu vergl. und dazu noch Diog. L. VII, 151, ferner Stob. Ecl. II, 100H. hinzuzufügen sind). Zweck der Erziehung ist die Hinführung zur Philosophie (S. 15). Mittel der Erziehung sind: Zucht und Unterricht. Die sittliche Gewöhnung ist ein vorzügliches Zuchtmittel. (Chrysipp freilich hatte nach Plut. St. rep. cap. 10 ein Buch gegen die συνήθεια geschrieben, was dem Verf. entgangen ist.) Zunächst sollen die Sinnesorgane geschärft und ausgebildet werden, wobei die Augen bessere Zeugen als die Ohren sind (Sen. ep. 6, 5 ist hier unzutreffender Weise S. 17[2] citirt; der Ausspruch stammt bekanntlich von Heraklit). Die Strafen sollen möglichst mild sein; körperliche Züchtigung ist jedoch nicht ausgeschlossen (S. 20).

Dass der Unterricht nur einen propädeutischen Werth hat, sofern er auf das sittliche Leben vorbereiten soll, darin stimmen alle Popularphilosophen überein (S. 22). Hingegen herrschen über die spezielle Anwendung des Unterrichts, namentlich über den Werth der ἐγκύκλιος παιδεία verschiedene Ansichten. Seneka verwirft die Dialectik, weil sie auf die Ethik keinen unmittelbaren Einfluss ausübt (S. 26). Von den „freien Künsten" lässt er einige gelten; Grammatik, Zeichenkunst und Gymnastik verwirft er hingegen ganz entschieden (S. 29).

Dion und Plutarch bewegen sich im Grossen und Ganzen nur im pädagogischen Gedankgeleise Seneka's (S. 31). Die Stellung der Poesie und Allegorese wird (S. 32) flüchtig skizzirt; die schlüpfrigen Dichter, namentlich Anakreon, sind nach Plutarch ganz auszuschliessen. Um so einseitiger wird der Nutzen der Philosophie hervorgekehrt und in den Vordergrund des pädagogischen Interesses gestellt. Die winzigen, an sich unbedeutenden pädagogischen Aperçus Lukian's hat der Verf. (S. 38f.) in ihrer Bedeutung weit überschätzt.

Die Arbeit Praechter's liefert eine dankenswerthe, von grossem Sammelfleiss zeugende, freilich nicht erschöpfende Zusammenstellung

der pädagogischen Anschauungen Seneka's. Was von den übrigen Philosophen berichtet wird, ist herzlich wenig und unbedeutend. Aber auch für die Darstellung der Pädagogik Seneka's hätten wir eine straffere Zusammenfassung und systematischere Gliederung, vor Allem aber ein Aufzeigen der Wechselbeziehungen von Pädagogik und Psychologie gewünscht.

Kreyher, Johannes. L. Annaeus Seneca und seine Beziehungen zum Christenthum, Berlin 1887 (Gaertner's Verlag) 198 S.

Es gehörte nicht geringe Ueberwindung und Selbstverläugnung dazu, 198 Druckseiten einer verlornen Sache zu widmen. Die längst abgethane Frage nach dem angeblichen Verhältniss Seneka's zum Apostel Paulus frischt Kreyher unnöthiger Weise wieder auf. Die Abhandlung v. Baur's, Seneca und Paulus, Zeitschr. für wissensch. Theol. Jena 1858, hat diesem angeblichen Verhältniss, dessen Erdichtung zum Theil auf geflissentliches Falschmünzerthum, zum Theil auf posthume Sagenbildung zurückzuführen ist, endgültig den Todtenschein ausgestellt. Und dieser Mumie werden alle galvanischen Wiederbelebungsversuche nimmermehr zu jugendfrischem Dasein verhelfen. Dass die Tendenzsage, Seneka sei ein Schüler des Paulus gewesen, aus politischen, chronologischen, literarischen und vielen anderen Gründen eben nur eine Sage sein kann, steht heute für den unbefangenen Forscher unerschütterlich fest, und Kreyher's mehr breite, als tiefe Ausführungen werden wohl Niemand in dieser Ueberzeugung wankend machen.

Der ansprechendste Theil des Buches ist das frisch geschriebene erste Kapitel: Seneca's Leben und Charakter (S. 1—43). Wir haben es hier freilich mit keiner eigenen quellenmässigen Forschung, sondern mit einer lesbaren, flott entworfenen Zusammenstellung zu thun. Sprachliche Verstösse (S. 28 jenem Weibe, die ihm klar machte), falsche Citate (S. 3 das Glänzende [soll heissen: das Strahlende] zu schwärzen), geschmacklose Feuilletonvergleiche (S. 3 Enthüllungen nach Art der „Reichsglocke") beeinträchtigen auch in diesem Abschnitt nicht unerheblich den wissenschaftlichen Charakter des Buches. Auch kann die Ehrenrettung von Seneka's Charakter (S. 41 f.) nicht als sonderlich geglükt bezeichnet werden,

was zum Theil allerdings durch das zweideutige Wesen Seneka's entschuldigt werden mag.

Das zweite Kapitel: Seneca's Verhalten gegen Judenthum und Christenthum (S. 44—60) bietet nichts Neues. Das Resultat desselben spricht weit mehr gegen Kreyher, als für ihn. Dass Seneka die Juden gehasst, der Christen aber niemals erwähnt, beweist eben nur, dass er entweder die römischen Judenchristen mit den Juden intentifizirt, oder das erst im Entstehen begriffene Christenthum noch gar nicht beachtet hat. Denn die Anklänge in den Schriften Seneka's an das alte und neue Testament (S. 60—98) beweisen nirgends eine wörtliche Entlehnung, vielmehr nur eine mehr oder weniger scharf hervortretende gedankliche Analogie. Es ist ja ganz undenkbar, dass Seneka, der die Juden hasste und verachtete, ihre Bibel benutzt haben soll! Noch weniger konnte er das neue Testament bei der Abfassung seiner Schriften berücksichtigen, denn damals stand noch gar kein Text fest. Die plump erdichteten Briefe zwischen Paulus und Seneka wird ausser Fleury Niemand Ernst nehmen. Die künstliche Deutung Kreyher's (S. 180ff.), Augustin und Hieronymus haben andere Briefe vorgelegen, als die uns erhaltenen, ist willkürlich und geschraubt. Der Indizienbeweis Kreyher's, dass Seneca mit Paulus in persönlichem Verkehr gestanden, ist vollständig missglückt. Wie dieser Beweis geführt ist, zeige ein drastisches Beispiel. S. 197 schliesst Kreyher: Sicher ist, dass Seneka christliche Sklaven hatte. Und worauf stützt sich diese „Sicherheit"? S. 55 wird nämlich geschlossen, dass aus Seneka's Bericht ep. 24, 11 hervorzugehen scheine, diese Sklaven seien deswegen getödtet worden, weil sie Christen waren. Und diesen willkürlichen Schluss nennt der Verf. S. 197 „sicher"! Wie dieser Schluss, so ist auch die ganze übrige Beweisführung „sicher". Erwähnt sei zum Schlusse noch, dass Kreyher die das gleiche Thema berührenden Schriften von Winkler, Franke, Bryant und Dourif gar nicht kennt.

Diels, H. Seneca und Lucan. Aus den Abhandlungen der Königl. preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1886, 54 S.

Diels' Abhandlung über Seneka und Lucan ist weniger durch

ihren Inhalt, als durch ihren Titel speziell für die Geschichte der Philosophie von hohem Interesse. Wohl hat Diels mit der souveränen Sicherheit, die wir an dem Verfasser der Doxographi Graeci gewöhnt sind, den stringenten, jeden Widerspruch ausschliessenden Beweis erbracht, dass sich das zehnte Buch der Pharsalia (194—331), so weit es sich mit dem interessanten Problem der Nilschwelle befasst, fast wortgetreu an die Naturales quaestiones IV 1. 2 Seneka's anlehnt. Allein die an sich wohl wichtige Frage der Nilschwelle bietet für die Philosophie nur insoweit Interesse, als selbst ältere Philosophen — vielleicht gar schon Thales, (Diels, S. 9[2]), jedenfalls aber Anaxagoras und Aristoteles — sich mit derselben eingehend beschäftigt haben. Eine philosophische Frage ist sie darum natürlich noch nicht. Was mir aber namentlich für die Geschichte der Philosophie an dieser Abhandlung wichtig erscheint, ist der überzeugende chronologische Nachweis (S. 27ff.), dass Lucan bei der Abfassung der späteren Bücher seiner Pharsalia — die ersten 3 Bücher wurden noch in den Jahren 61—63 verfasst — die Naturales quaestiones seines Oheims in ihrem ganzen Umfange bereits gekannt und benutzt hat. Diese Thatsache ist besonders darum wichtig, weil wir dadurch auch für die übrigen philosophischen Bemerkungen, die sich in Lucan's Pharsalia zerstreut, wenn freilich auch nur recht dürftig, vorfinden, nunmehr auf die Naturales quaestiones als deren Quelle zurückweisen können.

Die Abhängigkeit Lucan's von Seneka lag freilich bei dem verwandtschaftlichen Verhältniss derselben nahe genug. Schon der literarische Mythos, wie er sich in jener Scholiastentradition kundgiebt, welche die ersten sieben Verse der Pharsalia Seneka andichtet, hat diese Beziehungen instinktiv herausgefühlt. A. Bauer, historische Untersuchungen S. 91 sprach sogar die Vermuthung aus, Lucan sei in jenem Passus seines X. Buches von Seneka nicht ganz unabhängig. Aber erst Diels hat es zur zweifellosen Gewissheit erhoben, dass Lucan hierin ganz und voll von Seneka abhängig war, so das er Einzelnes fast wörtlich übernommen hat (Diels S. 27).

Im Einzelnen bemerke ich noch, dass der Stoiker Klean-

thes wohl der **Urheber** jener von Lucan, Phars. X, 258f. erwähnten Ansicht sein dürfte, nach welcher die Sonne sich von den Ausdünstungen (ἀναθυμιάσεις) des Oceans nährt. Abgesehen davon, dass auch Macrob. Sat. I 23, 2 schon auf Kleanthes zurückweist (Diels S. 16[1]), ist diese Annahme an sich um so wahrscheinlicher, als ja die meisten stoischen Lehrbestimmungen über die Sonne von Kleanthes stammen, der dieselbe mit dem Gottäther identifizirt hat.

Weissenfels, Oscar. De Seneca Epicureo. (Programm des franz. Gymnasiums zu Berlin.) 1886. 38 S.

Der Titel dieses Programms verspricht doch wohl etwas mehr, als der Verfasser halten kann. Es ist ja bekannt, dass Seneka trotz seines namentlich in der Ethik rigorosen Stoizismus von Epikur doch recht häufig mit grosser Auszeichnung spricht. Aber die inneren Gründe dieser auffälligen Annäherung, auf die einzugehen Weissenfels unterlassen hat, sind wohl darin zu suchen, dass Seneka in seinem **praktischen** Leben, vor Allem in seinem Verkehr mit Nero dem ethischen Ideal Epikurs erheblich näher stand, als dem von ihm selbst entworfenen Bild des stoischen Weisen. In seiner Umgebung zumal dürfte es nicht wenige praktische Epikureer gegeben haben. Wohl deshalb suchte nun der geschmeidige Seneka Epikur möglichst reinzuwaschen, um den vielberufenen Epikureismus seiner Kreise in eine etwas günstigere Beleuchtung zu rücken. Mögen nun bei dieser „Ehrenrettung" Epikurs seitens Seneka's auch andere Gründe mitgespielt haben, so war der von uns bezeichnete doch wohl der ausschlaggebende. Dieser Tendenz Seneka's entsprach es aber so recht, die schroffe Gegensätzlichkeit zwischen Epikureismus und Stoizismus möglichst abzuglätten, die Kluft zwischen stoischer und epikureischer Moral so weit angängig zu überbrücken. Diese Vermittlung betreibt aber S. nicht etwa in der Weise, dass er stoische Lehrsätze zu Gunsten Epikurs geopfert hätte, sondern umgekehrt, indem er nämlich Epikur näher an die Stoa heranrückt. Weissenfels hat kein einziges **schlagendes** Beispiel aufzuzeigen vermocht, nach welchem Sen. sich vom Stoizismus losgesagt und Epikur zugewendet hätte. Die Ge-

...chen Studien (S. 7 f.) hat Seneka nicht ... mit der ganzen jüngeren Stoa gemein. ...ung des philosophischen Studiums, sowie ...ung des ethischen Moments in der Philo... ...erum ein charakteristisches Merkmal der ...a, und daher wohl ein Berührungspunkt ... Epikur. Seine philosophische Stellung... d. h. die Frage, inwieweit der Philosoph ...ben im Staat betheiligen darf — worauf ... grosses Gewicht zu legen scheint — trägt ...hes Gepräge. Denn hier stand die von ...ngerem oder grösserem Nachdruck empfoh... zu grellem Contrast zu seiner Stellung am ...ptas bei Seneka hat Weissenfels S. 16—18 ..., aber nicht erschöpfend beachtet. Gerade ...llen, wie de ira II, 20: modica enim voluptas ...rat, ferner de vita beata cap. 10: Tu (nl. ...mplecteris, ego conpesco (vgl. noch de ...pp. 5, 17, 23, 59 und besonders ep. 123, 16) ...hl entgangen. Die contemplatio bei Seneka ...nfalls an Epikur anklingen, ist aber im grossen ...erhalb des Rahmens der stoischen Philosophie ...nn aber der Verf. (S. 25) darauf hin erst eine ...der aufstellt, warum Seneka trotz seiner epi... ...n Philosophie es dóch vorgezogen habe, ...iker zu nennen, so verdient diese Bemerkung ...itik, als die Worte: difficile est, satiram non ...weil der Verf. aus unzähligen stoischen Lehrbe... ...ka's etwa ein halbes Dutzend herausgegriffen hat, ... Verf. annimmt, aber nicht überzeugend beweist — ...ureische Färbung an sich tragen, deshalb sollte Sen. ...gung bedürfen, dass er sich nicht der Schule Epi... ...n der Zeno's zugezählt hat? War doch Sen. ein so ...toiker, dass er im Gegensatz zu den platonisirenden ...n Panaetius und Posidonius auf die alte Stoa zurück-

Nach alledem darf ich die weiteren Beziehungspunkte zwischen Sen. und Epikur, die der Verf. aufzuzeigen sucht (S. 33 über den Schmerz, S. 34 f. über Tod und Unsterblichkeit, S. 37 über den Selbstmord), füglich übergehen, zumal auch diese eher gegen, als für den Verf. sprechen. So z. B. nannte Epikur den Unsterblichkeitsglauben ein Ammenmährchen (anus fatidica), während Seneka mit allem Ernst und Eifer für denselben eintrat. Es bedarf daher kaum einer ernstlichen Widerlegung des herausfordernden Titels „de Seneca Epicureo". Nein, der salbungstriefende Frömmler Seneka, der fast auf jeder Seite seiner Schriften den lieben Gott anruft, und der dieserhalb vielfach zum Christen gestempelt wurde, war kein atheistischer Epikureer, sondern ein vollbürtiger Stoiker!

Müller, Georgius. De L. Annaei Senecae quaestionibus naturalibus. Bonn 1886. 46 S.

Diese aus der Schule Bücheler's und Usener's hervorgegangene Bonner Dissertation hat einen rein philologischen Charakter. In philosophischer Beziehung ist die vortreffliche, von grossem Fleiss und bemerkenswerthem philologischen Scharfsinn zeugende Schrift nur insofern von Belang, als die „Analecta critica" derselben (p. 27—46) zahlreiche Lesarten bieten, die uns das Verständniss so mancher dunkel gebliebenen Senekastelle erschliessen. Auf eine Charakterisirung der Codices von Prag und Bamberg (p. 2—9) folgt die Besprechung der Codices von Berlin und Würzburg (p. 9—14). Interessant sind Müller's Untersuchungen über die Reihenfolge der einzelnen Bücher der quaestiones naturales (p. 14—26). Verf. gelangt (p. 24) zu dem Resultat, dass Sen. zunächst die Natur der Erde behandelt hat. Darauf construirt nun Müller eine Reihenfolge der einzelnen Bücher der Nat. quaest., die von der üblichen (Fickert, Haase etc.) durchgreifend abweicht. Mit Recht weist Müller p. 46 darauf hin, dass es Nat. quaest. II, 19 statt „Anaxandros ait" nicht „Anaximandros" heissen muss, wie Haase und Fickert unter stillschweigender Zustimmung Larisch's emendirt haben, sondern „Anaxagoras", was bereits Gronovius, gestützt auf Arist. Met. II, 9 und die Plac. III, 3 (Aet. Diels p. 368[a]), erkannt hatte.

Gemoll, Wilhelm. Adnotationes criticae in L. Annaei Senecae epistulas morales. Kreuzburg, Gymnasial-Programm, 21 S.

Neben den Naturales quaestiones sind es namentlich die Episteln Seneka's, deren vielfach korrumpirter Text immer und immer wieder zu Emendationen herausfordert. Zu den zahlreichen, zum Theil äusserst geistreichen Conjecturen von Madvig, Haase, Fickert, Gertz und Bücheler fügt Gemoll noch einige hinzu, die recht ansprechend sind. Zunächst führt der Verf. eine Reihe von glücklichen Emendationen Früherer an, die Haase nicht ausreichend berücksichtigt hat (S. 1—3). Sodann übt er einen Akt historischer Gerechtigkeit aus, indem er (S. 3—6) von einem Dutzend gelungener Emendationen, die neuern Forschern zugeschrieben werden, nachweist, dass bereits ältere Philologen dieselben antecipirt haben. Hierauf folgen die eigenen Verbesserungsvorschläge Gemoll's, deren wichtigere ich hier heraushebe: ep. 19, 2 priva consilia statt prima consilia. ep. 19, 7 tibi sacri statt tibi satis. ep. 20, 9 miserius quam statt minus quam. ep. 23, 8 cursus languescens statt cursu languescente. ep. 30, 3 ist hinter „hilarem“ ein „esse“ einzuschieben. ep. 31, 5 ist „tuorum“ zu streichen. ep. 34, 3 ista re omnia constant statt ista res animo constat. ep. 40, 1 ist „absentiae“ zu streichen. ep. 40, 6 credes e re statt non crederes. ep. 41, 8. 9. secundum naturam suam vivere. Gemoll findet „suam“ unzulässig, weil nach der Stoa der Mensch nicht seiner eigenen Natur, sondern nur gemäss der allgemeinen Natur leben soll. Dieser Einwand Gemoll's ist unzutreffend, vgl. Sen. de vita beata cap. 8, de otio cap. 5, 31, ep. 5, 4 und 25, 4. Vgl. insbesondere Clem. Alex. Strom. p. 410 Sylb.: τινὲς δὲ τῶν νεωτέρων Στωικῶν οὕτως ἀπέδοσαν τέλος εἶναι, τὸ ζῆν ἀκολούθως τῇ τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῇ. Das „suam“ bei Seneka ist daher wohl richtig. ep. 58, 15 interpungirt Gemoll: et haec autem, quae non sunt, sunt: rerum natura complectitur etc (etwas gekünstelt). ep. 58, 37 mortis timores statt mortis moras. ep. 71, 29 ubi ergo calamitas est statt ubi origo calamitatis. ep. 75, 11 ut ambitio, ut invidia. cum haec etc. statt ut ambitio nimia. actus haec etc. ep. 88, 6 liest Gemoll: Helena. Quare tam male uti vis aetate. 88, 9 dic potius statt fac potius. ep. 89, 6 vadit statt venit.

ep. 89, 20 magnarum quondam statt magnarumque. ep. 90 statt Bücheler's ut abirent e regno liest Gemoll quam iam abire se regno. ep. 90, 26 liest Gem. in secundam numinum sortem formatae.

Mit Uebergehung einzelner unwesentlicher Emendationen haben wir Gemoll's Vorschläge, soweit sie philosophisches Interesse haben, nahezu vollständig wiedergegeben, weil sie manche Lücken des Textes glücklich ausfüllen. Dass neben vielem Treffenden einzelne Emendationen auch Misslungenes enthalten, mindert den Werth der übrigen geistvollen Kombinationen nicht herab.

Schulz, Guil. nimmt im Hermes, Bd. 21, 1886 S. 159 mit einleuchtendem Grund eine Verschiebung in der ep. 89 § 4—8 in der Weise vor, dass er § 7 in den 4. § einschaltet, so zwar, dass die Worte: sapientia est quam Graeci σοφίαν vocant, sich unmittelbar an den Satz: haec eo tendit, quo illa pervenit anschliessen. Dazu passt dann der Schlusssatz von § 4: philosophia unde dicta etc. ganz vortrefflich.

Fiegl, Aloisius. De Seneca paedagogo. Bulsani. (Gymnasialprogramm.) 21 S.

Eine kleine Blumenlese pädagogischer Gedanken Seneka's ohne eigentlichen Plan und Zusammenhang. Dazu eine ziemlich überflüssige Biographie des Philosophen (p. 4) — überflüssig deshalb, weil anzunehmen ist, dass dieser winzige Leserkreis, der sich für eine „de Seneca paedagogo" überschriebene Schrift interessirt, nicht blos alles das kennt, was der Verf. in zwei Dutzend Zeilen über den Lebenslauf dieses merkwürdigen Philosophen vorbringt, sondern wohl noch etwas mehr. Ebenso ist die Skizzirung der römischen Pädagogik überhaupt (p. 4—6) viel zu knapp gehalten. Die nicht ohne Verständniss zusammengetragenen, zumeist in extenso reproduzirten pädagogischen Gedanken Seneka's gewähren nun wohl ein skizzenhaftes Bild dieser Pädagogik, doch fehlen noch viele markante Züge, die in der oben S. 436 besprochenen Schrift Praechter's feiner herausgearbeitet sind, so dass dieses von Fiegl entworfene Bild dagegen etwas matt und farblos erscheint.

Musonius.

Wendland, Paulus. Quaestiones Musonianae, de Musonio Stoico, Clementis Alexandrini aliorumque auctore. Berlin, 1886, Mayer & Müller, 66 S.

Die überaus günstige Aufnahme, die dieses Schriftchen allenthalben gefunden hat, verdankt es vornehmlich dem gesunden kritischen Blick und der echtwissenschaftlichen Methode seines Verfassers, eines Schülers von Bücheler, Usener und Diels. Es ist eine erfreuliche Thatsache, dass die von Diels in seinem grundlegenden Werk „Doxographi Graeci" eingeschlagene Richtung Schule zu machen beginnt. Man wendet jetzt den Kirchenvätern immer mehr Aufmerksamkeit zu, weil sich die Ueberzeugung allmälig Bahn gebrochen hat, dass bei den Kirchenvätern noch ein ungeahnt reiches Material zur Geschichte der Philosophie aufgespeichert liegt, das freilich sorgsamster Sichtung und strenger kritischer Prüfung dringend bedürftig ist. In allererster Reihe erhebt sich die Frage, aus welchen Quellen die Kirchenväter ihre philosophischen Berichte geschöpft haben, weil von der Beantwortung dieser Grundfrage der Werth, den wir diesen Berichten beilegen dürfen, bedingt ist.

Clemens Alexandrinus galt nun von jeher als ein verhältnissmässig vorzüglicher Kenner der älteren Philosopheme. Namentlich in den Lehrsätzen der stoischen Philosophie zeigt sich Clemens besonders bewandert, indem er über einzelne feinere philosophische Distinctionen der Stoa berichtet, für welche er die einzige Quelle ist. Wir können auch den Weg angeben, der Clemens zum Stoizismus geführt hat. Nach Euseb. Hist. Eccl. V, 11 und VI, 13 war Clemens Schüler und Nachfolger des Stifters der Katechetenschule in Alexandria, Pantaenus, der vor seiner Bekehrung ein eifriger Stoiker gewesen war (Euseb. l. c. V, 19; Hieronym. virt. ill. 361). Sein Lehrer Pantaenus dürfte also Clemens mit den intimen Details der stoischen Philosophie bekannt gemacht haben.

Der Verf. machte nun die hübsche Entdeckung, dass zahlreiche Stellen aus dem zweiten und dritten Buch des Paedagogus eine auffallende Aehnlichkeit mit einigen uns bei Stobaeus aufbewahrten

Fragmenten des Stoikers Musonius haben. Einzelne Uebereinstimmungen, die Wendland p. 23—32 zusammenstellt, sind so frappant und schlagend, dass Wendland mit Recht in Musonius das stoische Modell für das II. und III. Buch des Paedagogus erblicken konnte. So weit sind nun die Beweisführungen Wendland's überzeugend. Auf weniger fester Grundlage ruht die Behauptung Wendland's (p. 36), Clemens habe aus den Λόγοις des Musonius excerpirt. Zunächst musste aber erst nachgewiesen werden, dass Musonius überhaupt ein Λόγοι betiteltes Werk hinterlassen hat, was Ritter und Zeller bestritten hatten. Dieser Beweis ist von Wendland nicht in ausreichender Weise erbracht; denn die Gewährsmänner, auf die Wendland sich stützt — Eunapius und Suidas — sind höchst bedenkliche Stützen.

Indess ist und bleibt es erwiesen, dass Musonius Quelle des II. und III. Buches des Paedagogus war, gleichviel ob Clemens nun die angeblichen Λόγοι oder eine andere Sammlung der Ansichten des Musonius excerpirt hat. Speziell für die Geschichte der Philosophie freilich ist die wichtige Arbeit Wendland's von keinem sonderlichen Belang. Denn die aufgezeigten Berührungspunkte zwischen dem Paedagogus und Musonius beziehen sich fast ausschliesslich auf den praktischen Cynismus, nicht auf die theoretische Begründung der Ethik. Der praktische Cynismus aber ist dem Kulturhistoriker wichtiger und interessanter, als dem Philosophen. Immerhin bleibt es ein Verdienst Wendland's auch um die Geschichte der Philosophie, dass er an einem eklatanten Fall die Quelle eines für die Geschichte der Philosophie so wichtigen Kirchenvaters aufgezeigt hat. (Einzelne weitere Bemerkungen über dieses vortreffliche Schriftchen findet man in meiner Recension desselben in der Berliner philologischen Wochenschrift, 1887, No. 3, S. 74—77.)

Mark Aurel.

Polak, H. J. In Marci Antonini Commentarios analecta critica. Hermes, 21, 1886. p. 321—356.

Es schwebt ein eigenthümlicher Unstern über der Schrift τὰ εἰς ἑαυτὸν des kaiserlichen Philosophen Mark Aurel. Seit den

früheren Ausgaben von Xylander, Casaubonus und Gataker, die noch in das 17. Jahrhundert fallen, ist für den so vielfach corrumpirten, an zahlreichen Stellen ganz verballhornisirten Text fast nichts geschehen. Denn die neueren Ausgaben von Schultz (1821) und Dübner haben für die Herstellung einer wirklich brauchbaren Ausgabe herzlich wenig geleistet, da Schultz textkritische Sorgfalt in beträchtlichem Grade vermissen lässt, während Dübner diesen Vorgänger einfach abgeschrieben hat.

Und so musste denn der letzte Ausläufer der Stoa, der ohnehin wegen seines barocken Stils und seiner krausen Gedankenwindungen nur schwer verständlich ist, es sich gefallen lassen, dass auch so manches Unverständliche, das nur aus dem kritischen Unvermögen seiner Herausgeber entsprungen ist, auf die Rechnung seines ohnehin schon schwer genug belasteten Conto's an geschraubten Wendungen und unklaren Gedanken gesetzt wurde. Endlich hat Joh. Stich Wandel schaffen wollen, indem er schon in seinen im Jahre 1881 erschienenen Adnotationes ad Marcum Antoninum durch viele geistreiche Conjecturen und Emendationen sich als einen berufenen Herausgeber der Meditationen glänzend ausgewiesen und bald darauf (1882) eine neue Ausgabe derselben veranstaltet hat.

Dass es nun auch diesem letzten Hersteller des Antoninischen Textes nicht ganz gelungen ist, alle Lücken treffend auszufüllen, weist Polak, bei aller Anerkennung der Leistungen Stichs, treffend nach. An mehr als dreissig Beispielen sucht Polak seine Ansicht zu begründen, dass der Text der Meditationen immer noch verbesserungsbedürftig ist. Aber Polak bietet nicht bloss feine kritische Bemerkungen, sondern auch eine so stattliche Fülle an positivem Material, dass jeder zukünftige Herausgeber der Meditationen in diesem Aufsatz reiche Ausbeute und höchst beachtenswerthe Winke finden wird. Und die Textkritik hat dem philosophischen Kaiser so viele Sünden abzubitten, dass man wohl befugt ist, an sie das Verlangen zu stellen, unter Benützung der besten Codices einen auf der vollen Höhe der gegenwärtigen Forschung stehenden Text der Meditationen zu bieten, zumal dieses [illegible] würdige Buch trotz oder vielmehr wegen seiner paradoxen

Gedankensprünge heute noch eine mit Recht sehr beliebte Lectüre ist.

Die Epikureer.

Kreibig, Josef. Epikur. Seine Persönlichkeit und seine Lehren, eine Monographie in populärer Fassung. Wien, Halm & Goldmann, 50 S.

Populäre Zusammenfassung der Ergebnisse eindringender Detailforschungen ist eine dankenswerthe Aufgabe, weil durch dieselbe die reifen Früchte ermüdender Einzeluntersuchungen einem weiteren Kreise in gefälliger, anziehender Form zugänglich gemacht werden können. Nur darf der populäre Darsteller nicht dem Schmetterling gleich flüchtig und ruhelos von Blume zu Blume flattern, um überall naschhaft herumzuhaschen, sondern er soll der Biene gleich das Nectarium gründlich aussaugen, um es sodann zu Honig zu verarbeiten. Der populäre Darsteller einer Wissenschaft muss meines Erachtens auf der Vollhöhe derselben stehen, damit er bei einem umfassenden Ueberblicken aller Einzelresultate seiner Wissenschaft eine feinsinnige Auslese treffen und somit mit überlegenem Tact beurtheilen kann, was er dem Verständniss eines weiteren Leserkreises zumuthen darf. Wer aber nicht auf der vollen Höhe, sondern erst auf den unteren Stufen einer Wissenschaft sich befindet, der kann unmöglich jenen freien Rundblick besitzen, der zu einer verständnissinnigen Auswahl des Passenden unerlässlich ist. Es ist darum eine wohlberechtigte Eigenthümlichkeit unserer deutschen Universitäten, dass die Doctoranden in ihren Dissertationen vorzugsweise nur Detailfragen der Wissenschaft behandeln. In Oesterreich herrscht darin eine etwas laxere Praxis.

Der Verf. vorliegender Abhandlung ist nun, nach Stil und Lebhaftigkeit zu urtheilen, ein Oesterreicher, der dem Studentenleben entweder noch angehört, oder erst seit Kurzem entwachsen ist (vgl. S. 42[2] und S. 50). Der Ton des Schriftchens ist ein etwas burschikoser; die Sprache frisch und lebendig. Auch die apologetische Tendenz des Autors, der sich (S. 48) zu der Behauptung versteigt, „Epikur verdient, für einen der edelsten Menschen und einen der grössten Geister des Alterthums gehalten zu werden“,

...to halten, denn eine kleine Hyperbel ist ...endfrischen Darstellung schon begreiflich. ... einziges neues Moment zum Leben oder ...ebracht hat, ist denn doch etwas bedenk- ...tes Dutzend sinnstörender Druckfehler (na- ...sen), die sich Ref. beim behaglichen Durch- ...hat, für 50 S. doch etwas zu viel. Endlich ...ass Comte die Psychologie als „Untertheil" ...hat (S. 32). Die Psychologie bildet bei ...n Theil der Biologie, nicht der Physik. ...nommen und noch so Manches, was man vor- ...rkt den Ref. nur in der Ueberzeugung, dass ...keine leichte Schmetterlingsbeschäftigung, viel- ...rbeit sein muss.

...ttenlehre des Lucrez. (Programm Ostrowo),

...Lehrgedicht des T. Lucretius Carus, sowie den ...nitt in Lange's Geschichte des Materialismus ...n und diejenigen Stellen zusammengetragen, die ...lehre des Lucrez beziehen. Ganz übersehen hat ...nntnisstheoretische Moment, das bei der Begrün- ... von entscheidender Wichtigkeit ist. Ist ein ...nisstheoretisch Skeptiker, dann muss er es folge- ...ier Ethik sein. Gibt es überhaupt keine gefestete, ...rlässige Erkenntniss — ein Kriterium der Wahr- ...werden auch die ethischen Gesetze illusorisch. ... Verf. S. 6, wo er dieses Kriterium der Wahrheit ...rt, hinweisen müssen. Mit Recht betont der Verf., ...hme einer Willensfreiheit einen guten Untergrund ...abgibt (das Herbeiziehen Kant's S. 2 f. war nicht an- ...ir war es, namentlich durch Brieger's Untersuchungen, ...worden, ob Lucrez eine Willensfreiheit anerkannt ...ich weist daher S. 3 nach, dass Lucrez eine „negative ...rdert hat. Seltsamerweise knüpfte Lucrez die Freiheit ...chen Vorgang (S. 4). Es folgt eine kleine Aus-

einandersetzung über die materialistische Psychologie des Lucrez (S. 5—8). Das höchste Ziel des Menschen ist die εὐδαιμονία, aber nicht im aristotelischen Sinne, sondern die sinnliche Lust ist der oberste Werthmesser des Glücks (S. 8). Doch blieb ihm „das sittliche Gepräge der menschlichen Natur" nicht ganz fremd, wenn er auch jede „transcendente" Einwirkung auf den Menschen leugnet. Der Mensch ist nur von der Lage seiner Atome, nicht aber von irgend einem Gotte abhängig, wenngleich L. das Dasein der Götter durchaus nicht leugnet (S. 11). Die Natur vertritt ihm die Gottesstelle. Aber die Natur wirkt mechanisch, unbewusst, blind. Es nützt daher kein Gebet und Opfer; die Frömmigkeit besteht vielmehr darin, die Ereignisse mit Gleichmuth zu betrachten (S. 13). L. kennt keine andere Pflicht, als die Tugend, die ihm aber mit der Lust zusammenfällt. Die Lust ist jedoch nicht der frivole, sinnliche Genuss, den L. vielmehr ebenso gründlich verachtet, wie etwa ein Stoiker; es ist daher gewissermassen eine „idealisirte Lust", auf die L. seine Sittenlehre aufbaut (S. 14). Der verfeinerte Egoismus ist das treibende Motiv der Sitte, indem er, richtig verstanden, zum naturgemässen Leben führt. Hier hätte füglich an die Stoa erinnert werden können. Die erstrebte Gemüthsruhe wird nur erreicht durch die Beseitigung des (populären) Götterglaubens und der Todesfurcht (S. 15). Die Grundstimmung des L. ist eine „pessimistische" (S. 17). Wie diese Inhaltsangabe zeigt, bietet Diebitsch nichts Neues; die Behauptung, Lucrez sei Pessimist gewesen, ist wohl neu, aber unzutreffend. Kein Schriftsteller ist frei von momentanen Verstimmungen; aber einzelne Lamentationen als „pessimistische Grundstimmung" zu bezeichnen, ist mindestens kühn. Ausdrücke wie „Zweckstrebigkeit" (S. 12) sind unschöne Neubildungen.

Rusch, Paul. Lucretius und die Isonomie. Jahrbücher für class. Philologie 32. 1886, S. 777—782.

Gegen Hirzel's Behauptung (Unters. zu Cic. philos. Schriften I. 85 ff.), Lucretius habe das von Cicero den Epikureern zweimal zugeschriebene Gesetz der ἰσονομία gekannt, macht Rusch manigfache Bedenken geltend, die Susemihl in einer Anmerkung zu diesem

Aufsatz im Wesentlichen theilt. Ja, Susemihl geht noch weiter, indem er die Hauptstütze Hirzel's, die Verse 529—31, als an einem ungehörigen Orte stehend bezeichnet. Sämmtliche Beweise, die Hirzel für seine Annahme beigebracht hatte, sucht Rusch zu entkräften, so dass er schliesslich, unter stillschweigender Zustimmung Susemihl's, gar bezweifelt, ob ein Gesetz der Isonomie den Epikureern geläufig oder auch nur bekannt war, ob nicht vielmehr Cicero gelegentlich hingeworfene, auf die Isonomie abzielende Aeusserungen willkürlich in ein Gesetz umgestaltet habe.

Cicero.

Salzmann, Friedrich. Ueber Cicero's Kenntniss der platonischen Schriften. (Programm Cleve) 1886, 32 S.

Vorliegende Abhandlung bildet den zweiten Theil von Salzmann's Untersuchungen über Cicero's Kenntniss der platonischen Schriften. Im ersten, im Jahre 1885 erschienenen Theil hatte der Verf. den Nachweis unternommen, dass Cicero den platonischen Staat in seinem ganzen Umfange gekannt und direct benutzt hat. Gegenüber der herkömmlichen Ansicht, als habe Cicero die Schriften Plato's nicht im Original gelesen, sondern nur aus Kompendien kennen gelernt, vertritt der Verf. — in Bezug auf die Republik Plato's mit Glück — die Annahme, dass Cicero sich eingehend mit einzelnen Schriften Plato's beschäftigt haben muss. In dieser ersten Abhandlung (S. 36 – 39) ist auch die genauere Kenntniss Cicero's des platonischen Gorgias wahrscheinlich gemacht. Weniger gelungen sind nun die Nachweise der zweiten Abhandlung. Hier wird zunächst (1—10) Cicero's eingehende Kenntniss des Phaedrus, sodann (S. 11—30) Cicero's Verhältniss zum platonischen Phaedon nachzuweisen, bezw. darzustellen unternommen. Beim Phaedrus könnte man die Beweisgründe des Verf. allenfalls noch gelten lassen, wenngleich sich auch hier bereits der Gedanke aufdrängt, dass die vom Verf. aufgezeigten Spuren des Phaedrus in den einzelnen Schriften Cicero's theils nicht so markant hervortreten, wie der Verf. anzunehmen scheint, theils von zu geringer überzeugender Kraft sind, als dass eine directe Bekanntschaft Cicero's mit dem Phaedrus mit zwingender Nothwendigkeit

[illegible]

[illegible] Untersuchung [illegible] gipfelt [illegible] Einleitung zum ersten Buche [illegible] Der Gedanke nämlich

die Philosophie sei Bringerin der Cultur gewesen, wird Posidon recht häufig beigelegt. Auch ist es bekannt, dass Posidon die Rhetorik gegenüber den sie verwerfenden Skeptikern kräftig in Schutz genommen hat. Näheres darüber findet man jetzt in der oben S. 425 besprochenen Schrift Striller's, p. 15f., die Philippson noch nicht vorlag.

Auch den Ausfall Cicero's (de inventione I, 8) gegen den sonst von ihm hochgeschätzten Hermagoras bringt Verf. mit Posidonius in Zusammenhang, so dass der rhodische Philosoph Cicero die Waffen zur Bekämpfung der Verächter der Rhetorik geliehen hätte. Die Schlussfolgerungen Philippson's, Posidon müsse im Prooemium Quelle Cicero's sein, erscheinen durchaus gerechtfertigt. Natürlich beweist dieses Anklingen an Gedanken Posidon's nichts für die Abfassungszeit von de inventione. Posidon's Anschauungen waren Cicero vor seiner griechischen Reise bereits bekannt, so dass wir die Entstehung des Buches nicht erst aus Notizen abzuleiten brauchen, die Cicero sich bei den Vorträgen Posidon's gemacht hat. Der Verfasser hat daher am Schlusse seines Aufsatzes mit Recht herausgefühlt, dass diese letzte Hypothese etwas gewagt ist.

Goethe, Alfred, macht ebenda S. 137f. einige Verbesserungsvorschläge zu Cicero's de natura deorum, die das philosophische Verständniss der besprochenen Stellen nicht erheblich berühren.

Deiter, Heinrich, liest Cic. de nat. deor. I § 1 statt causam et principium mit Cod. B. causa principium, indem er causa als Subject zum Verbum debeat auffasst.

Drechsler, Friedrich. Textkritische Vorschläge zu Cicero. Zeitschr. für österr. Gymnasien 37, 1886, S. 721—26.

Die Emendationsversuche des Verf. beziehen sich zwar auf die philosophischen Schriften Cicero's, bieten aber, selbst wenn sie acceptirt würden, für ein besseres philosophisches Verständniss Cicero's nichts Belangreiches. Manche dieser Vorschläge sind, auch rein philologisch betrachtet, nicht unbedenklich.

Stoizismus angehaucht ist, versteht sich im zweiten Jahrh. von selbst. Der Stoizismus war damals bereits so sehr zum philosophischen Gemeingut geworden, dass sich kein Philosoph mehr seinem Einfluss ganz entwinden konnte. Es wäre daher eine müssige Untersuchung, durch welche Kanäle der Stoizismus zu unserem Platoniker gekommen sein mag (S. 288). Waren doch fast alle Philosophen jenes Jahrhunderts und der nächsten Folgezeit von einzelnen stoischen Lehrsätzen mehr oder weniger durchtränkt.

MEYER, WOLFGANG ALEXANDER. Hypatia von Alexandrien. Ein Beitrag zur Geschichte des Neuplatonismus. Heidelberg, Georg Weiss, 1886. 52 S.

Eine Dilettantenarbeit in Stil, Aufbau und Kritik! Zwar fehlt es nicht an überhebungsvollen, geringschätzigen Urtheilen über die Vorarbeiten von Hoche und Wolf (vgl. S. 5); allein diese abfälligen Urtheile waren zur Motivirung der eigenen Arbeit nothwendig. Denn es ist in der That nicht abzusehen, wozu noch eine dritte Monographie über eine Philosophin dienen sollte, von deren Philosophie uns nicht einmal ein winziges Fragment erhalten ist. Die Berechtigung dieser dritten Monographie über Hypatia soll nun darin liegen, dass der Verf., wie er im Vorwort hervorhebt, eine philosophische Würdigung „Hypatias“ versucht hat. Und diesen Versuch hält Meyer für so wichtig, dass er denselben schon auf das Titelblatt etwas selbstbewusst hinsetzt: Ein Beitrag zur Geschichte des Neuplatonismus. Untersuchen wir nun einmal, inwieweit dieser etwas prätentiöse Titel, der die Existenzberechtigung dieser dritten Monographie rechtfertigen soll, zutreffend ist.

Unter den Werken der Hypatia, die Suidas aufzählt, befindet sich kein einziges philosophisches; sie bestehen vielmehr nur in Kommentaren zu mathematischen, bezw. astronomischen Schriften (S. 34). Die einzige Quelle, die uns noch allenfalls gewisse Anhaltspunkte für die philosophischen Anschauungen der Hypatia gewähren könnte, sind die Schriften ihres Schülers und Freundes, des Bischofs Synesius von Cyrene. Bei der mangelhaften philo-

[illegible] Vermuthung des Ver- [illegible] unseres Werkes für [illegible] für unsere Werke [illegible] eine solche Be- [illegible] allerdings [illegible] welcher Ursachen [illegible] nach Hypatia [illegible] für die Welt gemeint, wenn- [illegible] getheilt hat [illegible] der Verf. noch [illegible] zur Politik. Zwar [illegible] gedacht hat, da [illegible] wissen wir nicht, wie [illegible] schliesst der Verf. [illegible] Persönlichkeiten [illegible] wohl anzunehmen, dass [illegible] was bei Jamblich sicherlich [illegible] Und diese vagen Vermuthungen nennt nun [illegible] einen Beitrag zur Geschichte des Neuplatonismus!

Nicht ganz so schlimm wie mit der philosophischen Ausbeute des Büchleins steht es mit seinem biographischen Theil. Allerdings bietet sich auch hier wenig, was sich nicht schon bei Hoche

und Wolf findet. Ihr Vater war der bekannte Mathematiker Theon (S. 6f.). Die richtige Schreibweise ihres Namens ist Ὑπατία, nicht Ὑπάτεια. Sie wurde gegen 370 in Alexandrien geboren. Ihre Reise nach Athen ist eine Mythe; sie hat ihre Ausbildung in Alexandrien genossen (S. 10). Sie war Vorsteherin der neuplatonischen Schule — ein Amt, das ihr vom Magistrat übertragen wurde. Warum δημοσίᾳ nicht im üblichen Wortsinn „auf Staatskosten", sondern im Sinne von „öffentlich" genommen werden soll, wie Verf. S. 12 will, ist nicht klar; das erstere bedingt doch das letztere. Hypatia blieb unvermählt; ihre angebliche Ehe mit Isidorus ist eine auf Verwechslung beruhende Mythe (S. 19). Als Ursache des bekannten tragischen Lebensendes der Philosophin klügelt der Verf. ungemein gekünstelt den Hass des alexandrinischen Bischofs Cyrill gegen den mit Hypatia befreundeten Statthalter von Alexandrien, Orestes (S. 30) heraus. Als eine weitere Möglichkeit stellt der Verf. die Vermuthung auf, Cyrill habe Hypatia ermorden lassen, um sich an Synesius, dem Schüler der Hypatia, mit dem er „eine alte Rechnung auszugleichen hatte", zu rächen! Einer so bodenlosen Scheusslichkeit wird wohl Niemand im Ernste den Kirchenvater Cyrill für fähig halten. Aber wozu auch solche geschraubte Hypothesen? Hatte Cyrill im kirchlichen Fanatismus nicht Grund genug, den Pöbel gegen eine gefeierte Philosophin aufzuhetzen, weil sie Heidin war und Heidin blieb? Warum dem Kirchenvater noch gemeinere Motive unterschieben, als religiösen Fanatismus?

Zum Schlusse noch einige Sprachhärten: „seit je" S. 2; findet man . . . . zu lesen S. 37; solch einen, S. 40; ganz etwas anderes S. 49, und eine Stilblüthe S. 33. „Im März 415, in demselben Monat, in dem vor 37 Jahren Theon (der Vater der Hypatia) die zweite Sonnenfinsternis beobachtet hatte, da verfinsterte sich noch einmal eine leuchtende Sonne an dem Himmel Alexandrias und der Himmel Alexandrias ist seitdem finster geblieben!".

Eugenius Seidel. De usu praepositionum Plotiniano quaestiones. 77 S.

Diese Dissertation hat einen ausschliesslich philologischen Character. Sie bietet für die Philosophie keinerlei Ausbeute.

[illegible] Zeit [illegible] zeigt [illegible] Exegeten [illegible] macht [illegible] zum Theil aber auch [illegible] Schriften [illegible]

[illegible] Philologus. [illegible] 1886.

[illegible] auf das [illegible] für das Verständnis [illegible] Diese etwas [illegible] einigen trefflichen Bemerkungen [illegible] auf einige [illegible] philosophiegeschichtlich [illegible] Plato seit [illegible] das werden [illegible] müssen: [illegible]

[illegible] Aphrodisias.

[illegible] Aphrodisias über die [illegible] S. 82—90.

[illegible] textkritisch angelegt. Verf. geht [illegible] dass wir erst dann im Stande [illegible] Material in Alexander's de [illegible] nutzbar zu machen, wenn wir erst [illegible] Text haben. Vorerst aber besitzen wir nur noch die Aldina und die nach derselben veranstaltete Ausgabe von Ideler, im zweiten Band seiner Ausgabe der Meteorologie des Aristoteles. Da Ideler keine Handschriften zu Gebote standen, so

liegt der Text noch sehr im Argen. Hier wird die von Bruns auf Grundlage der vorhandenen Handschriften besorgte Herausgabe der kleinen Schriften Alexander's, eine empfindliche Lücke ausfüllen.

Apelt stellt nun dem zukünftigen Herausgeber der Schrift de mixtione eine stattliche Reihe von Textesverbesserungen zur Verfügung, die sich ihm ohne jede handschriftliche Vergleichung, rein aus der inneren Natur der Schrift — die sich vornehmlich als eine Polemik gegen Chrisypp darstellt — ergeben haben. Da Bruns das dankenswerthe Material Apelt's gewiss ausreichend verwerthen wird, so können wir uns ein weiteres Eingehen auf dasselbe ersparen. Auf die von Apelt in Aussicht gestellte geschichtliche und sachliche Würdigung der Schrift darf man gespannt sein. Ueberhaupt wäre es eine lockende, ungemein lohnende Aufgabe, Alexander von Aphrodisias einmal in seiner ganzen Bedeutung als Commentator und selbständigen Denker gebührend zu kennzeichnen. Denn es ist ja bekannt, eine wie hervorragende Rolle er im Mittelalter gespielt hat und welche tiefgreifende Wirkung seine unter den Arabern sehr verbreiteten Schriften auf die arabische Philosophie ausgeübt haben. Alexander muss denn doch wohl mehr gewesen sein, als ein seichter, gedankenloser Kompilator, wenn die bei aller historischen Kritiklosigkeit so scharfsinnigen Philosophen: Al Farâbi, ibn Sina, Maimonides und ibn Roschd die Schriften Alexander's in ihrem Werthe sehr hoch angeschlagen haben.

XIV.

Delle opere pubblicate in Italia negli ultimi due anni intorno alla storia delle filosofia.

Von

Felice Tocco in Florenz.

I.

Da qualche tempo gli studii di storia della Filosofia sono coltivati con amore in Italia. E se a me fosse consentito di allargare il compito mio, ben volentieri farei una rivista retrospettiva delle opere di polso apparse in questo campo nell' ultimo decennio. Ma la discretezza mel vieta, ed ai lavori più antichi non posso consacrare se non fuggevoli cenni. Comincerò dall' opera in tre volumi del Prof. Cantoni su E. Kant (1879—84), accolta favorevolmente in Germania e coronata in Italia del gran premio dei Lincei. La quale, insieme colla dotta memoria del Prof. Masci sulle Forme dell' intuizione (1879), e coi notissimi articoli del Prof. Barzellotti sul movimento kantiano dei nostri giorni, dette grande impulso al rifiorire del neo-criticismo, che ha molti seguaci presso di noi. Ricorderò anche il libro del Prof. Ferri La Psychologie de l'association (1883), scritto in francese, e premiato dall' accademia di scienze morali e politiche di Parigi, che contiene non soltanto la storia della psicologia associazionistica dall' Hobbes sino ai nostri giorni, ma benanco una critica vigorosa, e un cenno della dottrina, che secondo l'autore andrebbe sostituita a quella degli associazionisti. Nell' anno successivo (1884) fu pubblicato uno scritto postumo del rimpianto Prof. Fiorentino: Il risorgimento filosofico nel Quattrocento, frammento di un' opera

vasta, a cui il geniale scrittore attendeva da gran tempo, e che per nostra jattura fu troncata sul principio da morte inopinata ed immatura. Nello stesso anno apparve un volumetto del Prof. Masci sul Pessimismo, che sotto le modeste apparenze d' una prelezione conteneva una succosa storia, ed una fine critica delle teorie pessimistiche in Religione ed in Filosofia. Dovrei citare anche i saggi del Prof. Tarantino, e parecchi libri del Prof. Cesca sui problemi del criticismo. Ma sono già noti in Germania, ed a me tarda di venire all' argomento proprio della mia corrispondenza. Comincerò dalle opere generali, e seguirò con quelle che trattano della Filosofia greca, rimandando ad altro numero i lavori sulla Filosofia medievale e moderna.

Carlo Cantoni. Storia compendiata della Filosofia. Milano. Hoepli 1887. pp. VI—488.

È un sunto di storia della Filosofia, fatto sul tipo del manuale dello Schwegler. Forma il terzo volume del Corso elementare di Filosofia ad uso dei licei, (perchè in Italia si pretende che anche nel Liceo possa insegnarsi la storia della Filosofia). Se non che più a che ai giovani di Liceo, il Cantoni indirizza il suo libro alle persone colte, che sogliono spesso parlare e sparlare di sistemi filosofici senza conoscerne neppure uno. In un trattato, che abbraccia tutta la Filosofia occidentale da Talete allo Spencer, non si può pretendere nè molta originalità, nè scrupolosa esattezza. L'importante è che si colgano e riproducano con evidenza quei tratti, che conferiscono ad ogni sistema filosofico la sua impronta propria, e che si mostrino i nessi coi sistemi precedenti e coi seguenti. Nè il Cantoni è venuto meno all' arduo compito. È discutibile, e per parte mia lo negherei addirittura, se si possa abbracciare in un periodo unico tutta la filosofia greca dai Sofisti agli scettici; ma l' autore non ha fatta a caso questa innovazione, perchè gli pare che i diversi sistemi filosofici, platonismo, aristotelismo, stoicismo, epicureismo, scetticismo, ecclettismo, benchi discordi tra loro, convengano in questo di far capo alla ragione per affermare o negare. Il qual carattere li separa dalle filosofie posteriori, che alla ragione sostituiscono l'ispirazione e il misticismo, e più che filo-

sofie greche si direbbero orientali. Sopra altri punti si potrebbe discutere, come sull' avere compreso nello stesso periodo S. Tommaso, che leva al più alto culmine la scolastica, e l'Occam che la dissolve, e sull' avere messo nella filosofia della Rinascenza non solo Bacone, ma benanche l'Hobbes. E anche qui io non sono dell' avviso dell' autore; ma ben volentieri riconosco che per certi caratteri l'Occam è più scolastico di S. Tommaso, e Bacone e l'Hobbes sentono non poco dell' arruffio della Rinascenza. Si potrebbe notare che la divisione della Filosofia moderna in tre periodi (da Cartesio a Locke, da Locke a Fichte, da Fichte ai nostri giorni), rompe in molte difficoltà, tra le quali quella di trattare del Leibnitz, critico del Locke, prima del Locke stesso. Ma il Cantoni potrebbe rispondere che l'ordine cronologico non si può seguire scrupolosamente, e che nella storia della Filosofia trovi sempre, come notava Aristotele, degli Anassagora che sono per ordine di tempo più giovani, ma per ordine d'idee più vecchi dei loro predecessori. Si potrebbero infine fare delle critiche giuste, come ad esempio intorno alla enumerazione delle opere aristoteliche, o alla classificazione delle dottrine gnostiche. Ma questa ed altre mende non tolgono il valore del libro, il cui autore mostra in moltissimi luoghi studio diretto delle fonti, facilità di penetrare nei sistemi filosofici più ripugnanti al suo modo di vedere, grande maestria nel rilevare le idee madri dei sistemi, e sopra tutto larghezza di vedute ed equanimità di giudizio, che gli consente di rendere giustizia a tutte le direzioni del pensiero, e tenere nel debito conto così la scolastica dell' Aquinate, come il positivismo di Augusto Comte.

Vincenzo Santi, Dottore in medicina, Storia della Filosofia. Perugia 1886.

È un opuscolo di 63 pagine, dove l'autore discorre di tutta la storia della filosofia, che si può dividere, secondo lui, in cinque periodi: I. Scuole filosofiche anteriori a Socrate; II. Socrate e scuole posteriori fino a Cicerone; III. Scuole pitagoriche, cabalistiche e gnostiche e neo-platoniche e dottrina dei Padri, tra i quali primeggia S. Agostino; IV. Filosofia medio-evale o Scolastica, salita al suo apogeo con S. Tommaso d'Aquino e quindi

...V. Filosofia moderna, della quale è principe Galileo ...ha per precursore Dante Alighieri e per seguace ... L'opuscolo non ha valore alcuno. Basterà dire ... che l'unica fonte a cui attinge l'A. nell' esposizione ...presocratica è il De Natura Deorum di Cicerone. ...autorità poi aggiunge quella di S. Tommaso nel paragrafo ... Platonismo.

...Galasso. Le idee nelle scuole filosofiche prima di Pla... Studio storico critico. Napoli. Morano 1886.

...intendimento dell' autore non è di fare una esposizione ... delle filosofie presocratiche, ma di scoprirvi le tracce ... idealistiche, prevalse dopo quel periodo, che l' autore ... ricusa di chiamare naturalistico. Ei fa sua la frase ...: essere il naturalismo presocratico un idealismo ve... per la filosofia jonica „il primo principio o sostrato di ... fu un Ente che è per sè, eterno immortale, che con...enzialmente tutte le forme del mondo sensibile, e questa ... è la sua stessa essenza, e questa essenza è comune a ... cose, nelle quali da generale e indistinta, diviene partico... distinta per il suo moto interiore. È un Ente, come si ... natura logica e metafisica, spirituale e materiale, insieme ... nello stesso concetto . . . . . L'acqua, l'infinito, l'aria, ... ciascuna quella e tutto, una e infinite cose, medesima e ..., immutabile e mutevole, sono essenze ideali e non reali, ... d'idee in cui non mancano le linee principali“ (p. 17—18). ...uesto passo mostra il metodo seguito dall' autore, che è ... di una ricostruzione speculativa delle filosofie antiche, per ... più di quel che manifestamente contengono. Nè gli riesce ... per tal guisa di dare una veste affatto moderna ad un ...uto antico, e se gli opponete che di queste necessità logiche ...fisiche quegli antichi filosofi non potevano aver sentore, ei ...onderà che dell' ente spirituale-metafisico „ebbero una no... oscura e confusa, dalla quale mossero tutti i loro sforzi per ... nel mondo sensibile una determinazione adeguata ad esse“

Le quali nozioni, per oscure e confuse che sieno, non solo sarebbero quel che v' ha di meglio nelle dottrine presocratiche, ma racchiuderebbero altresì la cagione principale del trapasso da una ad un' altra filosofia. Così per esempio dalle contraddizioni delle scuole joniche, che vogliono trovare l'uno dove non è, nasce la scuola pitagorica, che volge lo sguardo ad altre direzioni. „I Pitagorei, dotati di maggior vigore speculativo, dallo studio delle matematiche abituati all' astrazione, dall' istituzione religiosa predisposti all' idealismo, andarono dritti a determinare, sorvolando sull' esperienza, i principii ed elementi dell' essere. Ora al di là dell' esperienza non resta delle cose altro che il valor quantitativo ... così ogni ente, ogni qualità e relazione si ridusse per quelli a valor numerico“ (p. 19). Nè diverso è il passaggio dalla filosofia pitagorica all' eleatica. „La dottrina pitagorica, volendo esser logica, riesce necessariamente all' eleatica. Infatti nel numero non ci è niente più dell' uno, non è esso qualcosa di diverso da questo, mentalmente separabile .... L'uno non può pensarsi ed esistere senza aggiungere sè a sè“ (p. 25).

Per le filosofie posteriori dei nuovi Joni, come l'Autore li chiama, questo modo di trapasso non basta, perchè essi non solo si sciolgono dalle contraddizioni, che impacciano i loro predecessori, ma risolvono un problema nuovo, quello del principio del moto. Per risolvere questo problema, Eraclito „fu indotto a concepire una sostanza che fosse essenzialmente e non accidentalmente attiva, e tale è la forza, la forza eterna e infaticabile, che muta senza posa la figura di questo mondo“ (p. 48). Empedocle „preoccupato anch' egli, come Eraclito, dall' idea del divenire, quale legge dello essere, e pur volendola conciliare coll' idea dell' Ente immobile e immutabile degli Eleatici, separò dalla materia, che diviene, la causa del divenire, la forza unitiva e discretiva“ (p. 50). Anassagora infine, visto „che il movimento e la distinzione potevano solo aver cominciamento da un ente distinto dalla massa, che esistesse per sè“, ricorse alla Mente „che opera e domina sulla materia, senza mescolarsi con essa, perchè è Mente, e della Mente è proprio l'essere in sè e per sè“ (p. 55).

Parrebbe che in questo secondo periodo non dovessero com-

prendersi gli atomisti, i quali pensano che il moto sia proprio agli atomi (p. 53), e non possono quindi proporsi il problema del principio del moto, come non se lo proposero gli antichi Jonici, che parimenti presupposero „nella sostanza un moto intrinseco". Ma l'autore sa levarsi da queste difficoltà, tagliando fuori le filosofie atomistiche dalle altre più o meno contemporanee. „Così, egli scrive, nell' atomismo venne a morire quella tendenza filosofica, che erasi sviluppata in una ricchezza di forme sempre più elevate da Talete ad Empedocle ed Anassagora. Questi ultimi aveano separato dalla materia il principio motore e ordinatore di quella, gli atomisti lo lasciarono fuori, e si diedero a spiegare dalla stessa materia il suo passaggio dallo stato acosmico allo stato presente" (p. 53).

Un' altra differenza tra le filosofie del primo periodo e quelle del secondo sarebbe questa secondo il nostro autore, che nel primo periodo il vero essere è come il sostrato, l' ὑποκείμενον di ogni mutamento, laddove nel secondo periodo il vero essere è la forza o le forze che su quell' ὑποκείμενον agiscono, e quel mutamento producono. „Il concetto di ente uno e immutabile, qual principio e sostrato di fenomeni mutabili e passeggieri, era stato dimostrato contradittorio. Dunque l'ordine dei fenomeni, nel quale si contiene tutto il moto e la vita dell' Universo, che non può essere un bel nulla, implica un ente di natura molteplice e mutabile. Questo fu il concetto di Eraclito, che espresse nella sostanza ignea . . . . . ma la sostanza ignea trasmutandosi, si sperpera e discioglie in una moltitudine fuggevole di apparenze, in cui la mente non trova un punto fermo e si smarrisce e confonde. Ci voleva dunque cotesto punto, e cioè un principio saldo, ma attivo, che operasse negli elementi inerti della materia . . . e questo principio son le forze discretive e unitive . . . Ma queste forze non potevano restare in aria, occorreva un soggetto, di cui fossero attività e funzioni . . . E non solo occorreva un soggetto, ma che questo fosse un ente che sa quel che fa . . . Tutto ciò non vide Empedocle, ma lo vide Anassagora, per cui quell' Ente fu la mente sovrana del mondo. E così patuit Dea, l'Idea ideante, che era rimasta per tanto tempo velata nei principii naturali" (p. 60—63).

frammenti di

Memoria letta nel

della Società re

Chiappelli,

Platone.

altri, ch

νέχυας

congettu

contro

accanto a

l' app

dei ca

agli u

cl

che v

Ch

nica, ha un notevole riscontro nel divieto persiano di edificare immagini, la seconda parte probabilmente è volta contro la religione egiziana dove „se le anime dei pii, dei saggi, dopo molte prove negl' inferi si riunivano alla divinità ... non si trova mai che un essere umano si consideri come disceso dalla divinità. Si ammetteva, per dirla con Eraclito, in un certo senso il processo ascensivo, non mai il processo discensivo."

Il quarto frammento è il 62 (Byw.): εἰδέναι χρὴ τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνὸν καὶ δίκην ἔριν. Secondo il Chiappelli sarebbe in antitesi ad Anassimandro, secondo il quale il processo cosmico della separazione è come una ingiustizia, laddove per Eraclito la discordia è la giustizia stessa, essendo la madre seconda di tutte cose.

Di questi raffronti, ingegnosi tutti, alcuni sono più probabili, altri meno, ed il Chiappelli stesso lo riconosce. Io aggiungo che se anche fossero tutti certi del pari, non si potrebbe cavarne se non questa sola conclusione, che Eraclito conoscendo le varie costumanze e dottrine religiose in vigore al tempo suo, con libertà di giudizio critica quelle che gli sembrano meno ragionevoli. Ma questo non importa nè che la filosofia eraclitéa sia principalmente teologica, nè che l'oscuro filosofo abbia attinte le sue idee fondamentali a questa o quella intuizione religiosa.

La morale e il Diritto in Socrate. Saggio di Marco Lessona, Dottore in filosofia, professore nel R. Istituto tecnico-nautico di Savona. Roma, fratelli Bocca [Savona Tipografia Bertolotto e Isotta 1886], pp. 79.

Lo scopo di questo lavoro è di mostrare che tutte le idee etiche e giuridiche di Socrate s'informano al principio utilitario. E ingegnosamente l'Autore adduce in sostegno della sua tesi quelle stesse dottrine di Socrate, che altri porterebbe per contraddirvi. Così a pag. 19 ei scrive:

„Un' altra prova in favore del principio utilitario è la identificazione fatta da Socrate tra sapere e virtù ... È chiaro che posto che l'utile sia la guida dei nostri atti, e posto che ognuno tenda necessariamente al proprio utile, se qualcuno fallisce, lo fa [illegible] non conosce bene il proprio interesse." E più appresso a

pag. 20: „Se si ammette l'utilitarismo in Socrate, la massima del conosci te stesso si mostra in tutta la sua importanza. L'esame dei nostri reali bisogni, dell' importanza maggiore o minore di questi bisogni, misurata colla stregua del maggiore o minore utile, che la soddisfazione di questi bisogni ci apporta, presuppone naturalmente una perfetta conoscenza della natura individuale."

Questa accentuazione così risoluta del principio utilitario vie[illegible]ta d'intendere alcune parti dell' insegnamento socratico nella loro nativa schiettezza. Così ad esempio lo Zeller avea fatto notare (II. 1.³ 124) che talvolta Socrate, smentendo il suo razionalismo, cerca di attingere il contenuto del bene dalla legge vigente o dalla tradizione; il Lessona invece trova in questo tratto una novella prova dell' utilitarismo socratico. „Il concetto della legge implica per Socrate l'utilità dei cittadini. Questa utilità è, secondo noi, un elemento essenziale della dottrina Socratica; quindi il fondare in parte i propri atti sul costume e sulla legge non è, come mostra di credere lo Zeller, quasi l'aggiunta di un elemento estraneo al pensiero di Socrate, ma è strettamente connesso col concetto fondamentale della sua dottrina" (p. 51).

È ben naturale, data questa interpetrazione della filosofia socratica, che „l'utilità oltre che della morale propriamente detta sia per Socrate anche il cardine del dritto. La differenza sta in questo che mentre la morale socratica si può ridurre al puro utilitarismo, nel dritto, quale veniva considerato da Socrate, abbiamo un altro elemento importantissimo, il consenso dei cittadini" (l. c.). Qui avremmo il primo precursore della teoria del contratto sociale, secondo la quale gli uomini, visto che tornava loro più utile di sacrificare una parte della loro libertà per ottenere la guarentigia più sicura della parte residua, si strinsero tra loro con un vincolo sociale, e così nacquero le leggi e lo stato. „In questo modo il dovere della obbedienza alle leggi, veniva ad essere una forma particolare del dovere generale di mantenere i patti stipulati con un contratto tra due individui qualsiasi."

Ma in Socrate c' è qualche cosa di più e di meglio. Benchè nella vita greca, come nota giustamente il Lessona, le lotte e gli antagonismi di classe fossero meno vivaci, che non tra noi, e nella

ristretta cerchia dello Stato-città, che comprendeva per giunta i soli uomini liberi, il conflitto degl' interessi più facilmente andava composto, pure anche in Grecia poteva darsi il caso che l'utile dello individuo fosse in aperta lotta con quello della comunità. E il caso si verificò due volte in Socrate stesso. La prima, quando nel consiglio dei 500 il suo utile personale lo consigliava di cedere ai clamori del popolo, che voleva condannati gli strateghi Trasillo ed Erasinide, e l'utile o diremo meglio il bene dello Stato gl'imponeva di resistere. La seconda, quando condannato ingiustamente a bere la cicuta, poteva, calpestando le leggi del suo paese, sottrarsi colla fuga al suo destino. Nè l'una nè l'altra volta Socrate prestò l'orecchio alla voce del suo tornaconto personale, e benche sentisse di non meritarla, scontò la pena in omaggio all' inviolabilità della legge. Un uomo, alla cui mente brilla una così alta idealità, non è nè può essere un utilitario nel senso come l'intende il nostro autore.

II.

R. Pasquinelli. La dottrina di Socrate nella sua relazione alla morale ed alla politica. Estratto dalla Rivista italiana di Filosofia. anno I. vol. II. Roma. 1887.

Meno unilaterale è questo studio del Prof. Pasquinelli, secondo il quale „il primo scopo di Socrate fu di combattere i sofisti, che riempivano la testa dei giovani più stimabili, e degli uomini più grandi del suo tempo, di una moltitudine di principii perniciosi e di sottigliezze inutili che corrompevano il loro cuore. Strappare la gioventù ai sofisti per strappare il governo ai demagoghi; colpire col ridicolo questi mercanti di eloquenza e di immoralità, riconciliare il senso comune e la filosofia, guarire per la sola ragione tutti i mali, che egli attribuiva ad un uso intemperante e depravato della ragione; riaffermare per la virtù e per il governo dei migliori la grandezza di Atene, che l'indisciplina politica avea scosso, fu la missione che egli diceva inspirato dagli Dei ed alla quale consacrò tutta la sua vita“ (p. 10). Idee non nuove, ma giuste e felicemente espresse. Non è così chiaro il modo come

l'Autore riesca a scagionare Socrate dall' accusa di piegare al determinismo. „Secondo le nostre idee moderne, egli dice, questa dottrina socratica (dell' identità del sapere colla virtù) condurrebbe inevitabilmente alla negazione del libero arbitrio ed al determinismo. Noi però non dobbiamo giudicare Socrate dal punto di vista delle nostre idee. Secondo Socrate il concetto avea un valore diverso da quello che ha per noi moderni . . . e per conseguenza il sapere doveva avere (per lui) un valore pratico, ed il concetto doveva dare al tempo stesso l'indirizzo all' operare“ (p. 21). Ma non per questo, aggiungo io, l'operare sarebbe stato meno necessario.

Secondo il nostro autore Socrate sarebbe stato il primo e forse l'unico dell' antichità che abbia glorificato il lavoro manuale, e cita un luogo dei memorabili, dove è detto: „è meglio esercitare un mestiere che essere a carico dei suoi, e di vivere nella miseria e nell' oziosità“. Ma io credo che qui Socrate intenda di parlare di quei mestieri o lavori, che i greci non credevano indegni di un uomo libero. E contro l'osservazione dell' A. si potrebbe addurre l'Economico di Senofonte IV. 2, dove Socrate parla in tono spregiativo delle arti manuali.

Prof. Sante Ferrari. L'Etica a Nicomaco in relazione alle dottrine greche anteriori e al pensiero moderno. Mantova 1887.

Il lavoro è diviso in due parti, la prima intitolata: Di Aristotele e il pensiero etico anteriore presso i Greci, comprende sei capitoli, ove toccate per sommi capi le idee dei presocratici che si ripercuotono nell' etica aristotelica, si fa di questa una esposizione succinta e, direi quasi, frammentaria. La seconda parte, intitolata la morale aristotelica e il pensiero moderno, comincia nel capitolo primo dall' accennare a qualche coincidenza tra l'etica aristotelica e la positivistica dei nostri giorni; nel capitolo secondo torna da capo all' esposizione dell' etica aristotelica, per riprendere poi nel terzo e quarto capitolo l'interrotta comparazione. L'orditura del libro, come si vede, non è felice, abbondano le ripetizioni anche dentro lo stesso capitolo, nè più scarse sono le spezzature e slegature. Con tutto questo il lavoro del Prof.

Ferrari non manca di pregi per la copia di osservazioni acute, attinte ad uno studio lungo ed amoroso del suo soggetto. Nei primi capitoli il Ferrari non si diparte dallo Zeller, e al pari di lui crede che prima di Socrate vi sono delle idee morali, ma non una teoria metodicamente costruita, e connessa col resto delle dottrine filosofiche, checchè ne pensi lo Schneidewin. Apprezza giustamente la Sofistica, e non solo nella prima generazione di Sofisti, ma benanche nella seconda trova idee feconde, come ad esempio la distinzione tra dritto naturale e positivo che risale ad Ippia, e il detto di Alcidamante: ἐλευθέρους ἀφῆκε πάντας ὁ θεός. In Socrate sull' orme dello Zeller rileva le incertezze nella determinazione del contenuto del bene, ed intende il δαιμόνιον nel senso di tatto pratico, che mette in confronto colla virtù dianoetica detta nella Nicomachea sagacia o buon senso (p. 35).

Non nasconde i difetti delle scuole socratiche più opposte come la cirenaica e la cinica, ma e nell' una e nell' altra rileva con compiacenza qualche tratto pregevole (p. 42, 45). Ammette nella etica platonica le due tendenze opposte, l'ascetica e l'estetica, ma crede si possano bene conciliare senza dire il come (p. 50). Di Aristotele il nostro autore non è sempre sicuro di avere colto l'intimo pensiero. Cosi nella vexata quaestio della libertà del volere, che ei tratta in tre luoghi differenti (p. 68, 115, 128), e intorno alla quale avrebbe potuto trarre partito dai liter. Fehden del Teichmüller, che ei conosce e cita, scrive in questo modo: „Eccoci ricondotti a quel modo di considerare la cosa che abbiamo proposto nelle prime pagini di questa sezione. Senonchè non si potrebbe ad oltranza sostenere che questo sia proprio il concetto d'Aristotele: talora sebbene ciò intervenga di rado, direbbesi che ei propenda ad affermare qualche diverso principio. Per certo ei non preclude dappertutto il varco a contrarie sentenze. Ma se conviene starsene alle conclusioni che scaturiscono luminose dallo intero sistema, sembra plausibilissimo il credere che nella libertà ei si figurasse lo spirito agire per cause interiori sì, ma in ogni caso per fatti antecedenti“ (p. 115). Il pensiero d'Aristotele non è sempre coerente, ma l'esposizione che ne fa il nostro autore è più perplessa dell' originale medesimo. Ed in un altro punto,

ancor più delicato. si potrebbe fare la stessa osservazione. Intendo dire del fondamento stesso dell' Etica, della Teoria dell' obbligazione. Talvolta pare che Aristotele abbia „ben distinto l'essere dal dovere, e il carattere proprio della morale riferito alla natura dello spirito“ (p. 125). Talvolta pare invece che „sulla obbligazione Aristotele non si pronuncia, e al suo tempo certe quistioni non erano per anche discusse“ (p. 127 cfr. 132).

Il paragone dell' Etica aristotelica colla moderna non è fatto metodicamente. Egli mette in confronto l'etica aristotelica con quelle dello Spencer, del Kant, dell' Herbart, dello Schopenhauer, ma nel suo libro manca così una classificazione di queste diverse etiche, come una ricerca del perchè non ostante le divergenze loro si debbano comprendere nella denominazione complessiva di etica moderna. Ciò non pertanto anche in questa seconda parte non mancano raffronti ingegnosi, e profonde vedute. Così per esempio è notevole il confronto tra Aristotele e Spencer a pag. 124: „La ὄρεξις τοῦ μέσου, che entrata dalla Metafisica del Greco nella sua morale, vi serve di pernio al trattato delle virtù, prelude a quella legge necessaria dell' evoluzione: la tendenza a uno stato d'equilibrio.“ Meno concettoso, ma più vero è il confronto tra Aristotele e Kant a p. 111: „La virtù è l'abito dell' operar bene, che rende perfetto e facile l'atto buono . . . Aristotele qui è d'altro avviso che Kant, il quale ripone la virtù nello sforzo della volontà per conformarsi al dovere, Aristotele accenna a sforzi ed a lotte nel parlare dell' ἐγκρατής, ma non li ritiene, nonchè necessari, possibili nel vero virtuoso. Gli è che i due filosofi non miravano allo stesso punto. Aristotele parla della moralità già svolta e perfetta, Kant della moralità militante.“ Prima di finire voglio citare anche questo paragone tra Aristotele e Rousseau: „È naturale e quindi necessario, che lo stato ci sia, ma che abbia questa o quest' altra forma è conseguenza almeno in parte d'un libero patto, onde le relazioni tra cittadini par che esistano per una convenzione (VIII. 12. 1 = 9. 14, 1161. b. 15). Vediamo anticipatamente conciliati Rousseau ed il naturalismo, e in questa conciliazione, ragionevole e opportuna, invocarsi forse per la prima volta il contratto a spiegare la genesi dello stato“ (p. 134).

...tino Triantafillis. Della filosofia stoica e dei vantaggi da essa recati all' umanità. Venezia 1886. pp. 24.

...una conferenza tenuta presso l'Ateneo veneto, ove non solo nulla di nuovo, ma anche quel vecchio e trito, che l'autore ..., è incompleto e male ordinato. Nella chiusa l'A. dice ... Stoici sono „non solo i precursori, ma . . . i primi seguaci ...stianesimo". E adduce queste due ragioni, buone per lui „Primo che tutta la terminologia della nuova religione ...to alle cerimonie di essa ed ai dignitari, è composta di ... parole . . . . . Secondo . . . che il cristianesimo non fu in ...pio accettato che da quelle popolazioni, presso le quali le ...ne della filosofia stoica erano più diffuse, cioè tra i greci e ...ani."

Archiv
für
Geschichte der Philosophie.

I. Band 4. Heft.

XXVI.

Zu Aristoteles' Protreptikos und Cicero's Hortensius.

Von

H. Diels in Berlin.

Ein ungünstiges Geschick hat über den protreptischen Schriften des Aristoteles und Cicero gewaltet. Beide Dialoge sind trotz ihrer hohen Formvollendung, ihres anziehenden Inhaltes, ihres idealen Schwunges verschollen und vermutlich bereits im frühen Mittelalter untergegangen. Das Verschwinden des aristotelischen Protreptikos kann man vielleicht noch erklärlich finden, da die in der vorchristlichen Zeit hochgepriesenen Dialoge des Stagiriten später nur noch wenig gelesen werden, je mehr sich das Studium auf seine systematischen Werke wirft und je mehr der Neuplatonismus die Dialoge Platos in den Vordergrund drängt. Aber wie der Ciceronische Hortensius aus dem Bewusstsein der Gebildeten spurlos verschwinden konnte, ist sehr schwer begreiflich, wenn man nicht an einen unglücklichen Zufall glaubt, der doch auch in der Geschichte der litterarischen Tradition nur eine Ausnahmerolle spielt.

Der Hortensius wurde noch in der ersten frischen Begeiste-g niedergeschrieben, als Cicero die römische Litteratur mit einer losophischen Encyclopädie zu bereichern sich anschickte. Er

in dem weihevollen Lichte platonischer Lehre dargestellt als Gottesdienst und frommes Hinarbeiten auf ein besseres Jenseits (s. Hortensius fr. 95 ff. Müller). Der religiöse Gedanke des Phaidon, dass die Philosophie eine Vorbereitung auf den Tod sei: οἱ φιλοσοφοῦντες θανατῶσι, hat in den Tuskulanen die bekannte Wiedergabe gefunden 'tota philosophorum vita commentatio mortis est' (I 31, 75). Wenn uns nun ein Ciceronisches Fragment in Augustin's Regulae erhalten ist (Keil Gr. l. V 516, 15) 'sunt alia perpauca quae desiderativa dicuntur ut esurio . . . et ut dictum est a Cicerone de philosophis *morturiunt*, mori desiderant', so ist es mir nicht fraglich, dass diese wörtliche Uebersetzung des platonischen Wortes im Hortensius gestanden hat[5]). Denn die Mysterienstimmung, die sich darin ausspricht, passt trefflich zu dem Character des Hortensius, und Augustin hat gerade dieses Buch so sehr ins Herz geschlossen, dass man hieran vor allem denken wird. Er erzählt selbst in den Confessionen III 7 ausführlich, wie die Ciceronische Schrift ihn im neunzehnten Jahre (d. i. 373 n. Chr.) der Weltlust abtrünnig machte und zu Gott hintrieb: 'usitato iam discendi ordine perveneram in librum quendam cuiusdam Ciceronis, cuius linguam fere omnes mirantur, pectus non ita. Sed liber ille ipsius exhortationem continet ad philosophiam et vocatur Hortensius; ille vero liber mutavit affectum meum' u. s. w. Es lässt sich denken, dass mit den zahlreichen Erwähnungen bei Augustin die Reminiscenzen dieses Lieblingsbuches noch nicht alle aufgedeckt sind, und eindringende Forschung wird gewiss noch manches versprengte Stück Ciceronischen Ursprungs namentlich in den früheren Schriften Augustins nachzuweisen im Stande sein. Ich will hier einen solchen Findling besprechen, der mir in den Monologen aufgestossen ist und trotz mangelnden Citates eine völlig sichere Zuweisung an den Hortensius gestattet. Soliloquia I 17 'nam cum triginta tres annos agam, quattuordecim fere anni sunt, ex quo ista cupere destiti nec aliud quidquam in his, si quo casu offerrentur, praeter necessarium victum liberalemque cogitavi. prorsus mihi unus Ciceronis liber facillime persuasit nullo modo appetendas esse divitias, sed si

[5]) Das Fr. steht bei Müller unter den Incerta S. 413, 22.

...gendes Muster des aristotelischen Dialogstils an... ...überzeugt', heisst es da, 'die Glückseligkeit ent... ...bei grossem Reichtume, sondern nur bei guter ... ...wird doch auch Niemand den mit einem herrlichen ...ten Leib einen glücklichen nennen wollen, son... ...und kräftig gebauten, wenn ihm auch sonst nichts ...nten Vorzügen anhaften sollte. In gleicher ... nur, wenn die Seele Bildung besitzt und der ...bildeten gehört, von Glück sprechen, nicht aber ...serlich mit Glücksgütern gesegnet, innerlich aber ...end, mag es auch goldenen Schmuck und kost... ...ragen, gilt uns, wenn es selbst untauglich ist, für ... geben wir dem den Preis, welches sich in gutem ... Denn wie der Herr, wenn er geringer wäre als ...cherlich werden würde, ebenso muss man auch die ...ige Menschen erachten, denen das Geschick mehr ... als inneren Wert verliehen hat. Und so ist's auch ... Das Sprichwort sagt: „Ueberfluss erzeugt Ueber... ...cht minder erzeugt Unbildung mit Machtfülle gepaart ... Denn für solche, welche in geistiger Beziehung schlecht ... erweist sich weder Reichtum noch Kraft oder Schön... ...n, sondern je mehr gerade diese äusseren Güter in ... vorhanden sind, um so grösseren und vielseitigeren Scha... ... sie an, wenn sie sich nämlich ohne Einsicht ein...

...ys wollte sich nicht entscheiden, ob dies Fragment etwa ...thischen Dialoge oder dem Protreptikos angehöre. Doch ... für die protreptische Schrift in feiner Weise den Umstand ... wie die Verwerfung der äusseren Güter am Schlusse auf ...ältnis zur höchsten Instanz, der φρόνησις gestützt wird. ... die oben (Anm. 6) berührte Diatribe gegen die voluptas ...nzuhalten, welche in dieselbe Spitze ausläuft, die den ganzen ...tikos beherrscht [7]). Eine Stelle des Iamblichos (Protrept.

[7] "ὀς λόγος als Regulator der ganzen Ethik erscheint auch im Hort. ...sibi ratio vera restituat, quae consuetudo vitiosa detraxerat.'

[illegible] sl.), die sich durch das Colorit jedem Kenner des [illegible] elischen Dialogs als ziemlich wortgetreues Excerpt des Pro[illegible] kos ausweist (fr. 52 S. 62, 5 ff. Rose³) gibt den besten Beleg [illegible] ür. 'Nach dem gültigsten Urteile ist die Einsicht das höchste [illegible]. Drum darf man der Philosophie nicht fern bleiben, da ja die [illegible] osophie, wie wir glauben, Besitz und Bethätigung der Weis[illegible] t ist und die Weisheit zu den höchsten Gütern gerechnet wird. [illegible] e sollte man also um schnöden Mammons willen bis zu den [illegible] ulen des Herakles fahren und oftmals sein Leben einsetzen, um der Einsicht willen aber keine Mühe, keinen Aufwand dransetzen wollen! Wahrhaftig, Sclav[illegible] ung ist es nach dem Leben, aber nicht nach dem be[illegible] en zu streben, und der Meinung des Pöbels dienstb[illegible] wollen, statt umgekehrt den Pöbel seiner Meinung [illegible] u machen und nach Geld zu jagen, an das Ideale aber [illegible] t die geringste Mühe zu wenden.' Somit scheint die Ein[illegible] des Stobäischen Fragmentes in die Tendenz des Protreptiko[illegible] Schwierigkeiten zu begegnen, wenn nicht eine Anekdote, die [illegible] eno von Krates zu berichten wusste, andeutete, Aristot[illegible] sich in jener dem kyprischen Fürsten Themison gewidmeten [illegible] ft über die Gefahren des Reichtums viel vorsichtiger ausgedrückt²). Aber das Citat des Krates bezieht sich offenbar auf die dem Dialoge vorausgesetzte Widmung, in welchem dergleichen höfliche Worte nicht fehlen durften. Wie Aristoteles seine Meinung in Wirklichkeit verstanden wissen wollte, zeigt eben der Dialog, dessen scharfe Ausfälle gegen das rohe Protzentum eine nicht misszudeutende Warnung an den Fürsten enthielten. Dass der Philosoph in keiner Stelle seines Dialoges zur

---

Daher ist auch der zur ewigen Seligkeit eingegangene Mensch in den Genuss des reinen Denkens versenkt, wie die Seligkeit ἐν μακάρων νήσοις die schöne Frucht irdischer φρονήσεως darstellt. Hortensius Fr. 50 = Arist. Fr. 58 R.³ (wo S. 68,18 zu schreiben ist καὶ τὰ λοιπὰ δὲ θεωροῦμεν οὐχ ὡς ληψόμενοί τι παρὰ τῶν θεαμάτων ἀλλὰ καὶ προσδόντες (statt προσθέντες).

²) Stob. Flor. 95,21 (aus Teles = Fr. 50 Rose³) Ζήνων ἔφη Κράτητα ἀναγιγνώσκειν ἐν σκυτείῳ καθήμενον τὸν Ἀριστοτέλους προτρεπτικόν, ὃν ἔγραψε πρὸς Θεμίσωνα τὸν Κυπρίων βασιλέα λέγων ὅτι οὐδενὶ πλείω ἀγαθὰ ὑπάρχει πρὸς τὸ φιλοσοφῆσαι· πλοῦτόν τε γὰρ πλεῖστον αὐτὸν ἔχειν ὥστε δαπανᾶν εἰς ταῦτα, ἔτι δὲ δόξαν ὑπάρχειν αὐτῷ κτλ.

cynischen Verwerfung des Reichtums fortschreiten konnte, ist für jeden klar, der die aristotelische Ethik und Lebensführung kennt. Und das neue Bruchstück des Ciceronischen Hortensius bei Augustin zeigt die Vermittelung: 'nullo modo appetendas esse divitias, sed si provenerint, sapientissime atque cautissime administrandas.' Der Reichtum ist eben wie alle äusseren Vorzüge dem Peripatetiker nur als ὄργανον der geistigen Güter schätzbar[9]). Ob den Herausgeber der aristotelischen Fragmente ähnliche Erwägungen geleitet haben, weiss ich nicht; jedenfalls hat er, wie ich gezeigt zu haben glaube, Recht daran gethan in der dritten Bearbeitung (Leipz. 1886) das Bruchstück des Stobaios den Fragmenten des Dialoges περὶ πλούτου zu entziehen und denen des Protreptikos zuzufügen[10]).

Ehe ich das nun wol definitiv für den Protreptikos gewonnene Bruchstück verlasse, möchte ich noch eine Bemerkung über die Form zufügen. Der Anfang νόμιζε beweist, dass das Bruchstück entweder einer Rede oder einem Dialoge entnommen ist. Aber welcher von beiden Gattungen, ist aus diesem Fr. nicht zu ersehen. Während die Mehrzahl der neueren Forscher sich den Protreptikos wie den Hortensius als Dialog d. h. als aristotelischen Dialog denkt, der von der mimischen Composition Platos absieht und nach einem ruhigen Hin und Her schliesslich in den Hauptvortrag des Aristoteles selbst einmündet, hat namentlich Hirzel Bedenken dagegen geäussert (Hermes X 61), die ich nicht ohne Widerlegung lassen möchte. Die Thatsache, dass dem Protreptikos eine Zueignung an

---

[9]) Auch das Fr. 56 Rose[3] (früher 86) zeigt, dass Ar. auch hier die μεσότης gelobt hatte. In der Beurteilung des Reichtums wie in andern Punkten der Ethik steht Theophrast, der Freund des Demetrios, auf einem schlafferen Standpunkte. S. Cicero Off. II 16,56. Rose Ar. Pseud. S. 102.

[10]) Dagegen hat Rose wie ich glaube mit Unrecht ein Fr. des Philodem (Voll. Herc. Coll. pr. III p. 41 col. 21 = Voll. Herc. Oxon. I p. 98 col. XV) unberücksichtigt gelassen, das Spengel und Heitz auf περὶ πλούτου bezogen haben. Denn wenn auch das Supplement περὶ πολιτικῆς, was Göttling vorschlug, dem Spatium ebenfalls entsprechen könnte, so findet sich doch in der Politik, wie Spengel richtig bemerkt, keine Stelle für das Citat, welches lautet: ὅ[π]ερ Ἀριστοτέλη[ς] ἔπαθεν [κατ]ὰ τὸν ἐν τῷ Πε[ρὶ] π[λούτου] λόγον ὑπὲρ τοῦ τὸν μὲν ἀγαθὸν ἄνδρα καὶ χρηματιστὴν ἀγαθὸν εἶναι, τὸν δὲ φαῦλον καὶ χρηματιστὴν φαῦλον, ὡς ὁ Μητρόδωρος ἀπέδειξεν (in s. Schrift περὶ πλούτου, s. Laert. D. X 24; Duening de Metr. vita S. 29; Usener Epicurea 108,18).

[illegible]ausgesetzt war, hält Hirzel für unvereinbar mit der [illegible]ogform, da dies auf einer Vermischung der epistolographischen und Dialoggattung beruhen würde, die man dem Zeitalter des Aristoteles nicht zutrauen könne. Aber, wie Usener richtig bemerkt hat, bestätigt Cicero ad Att. IV 16,2 gerade diese äusserliche Form der aristotelischen Composition, die ja wie bekannt, auch von Cicero nachgeahmt worden ist. Freilich seine Worte 'quoniam in singulis libris utor prooemiis ut Aristoteles in eis quos ἐξωτερικοὺς vocat' sollen nach Hirzel nicht bedeuten, dass Aristoteles wie Cicero seine Proömien zu Widmungen benutze, die mit dem eigentlichen Dialoge nicht zusammenhängen (S. Be[illegible]Dial. S. 137), vielmehr beziehe sich die Gemeinschaftlichkeit [illegible]brauches darauf, dass sowohl Aristoteles wie Cicero mehrere P[illegible]ien ihren Dialogen, nämlich jedem Buche ein besonderes v[illegible] hätten. Ich will nicht auf die grammatischen und sonstigen [illegible]denken dieser Interpretation eingehen, die ihrem Urheber selbst [illegible] ganz verborgen geblieben sind (S. S. 80[1]): ich bitte nur einen Blick zu werfen auf das aristotelische Schriftenverzeichnis, das uns bei Laertios V 21 ursprünglicher als sonst erhalten ist. Da folgen auf die Dialoge 1—4 mit 4, 3 und 2 Büchern die lange Reihe der übrigen Dialoge 5—19, welche nur ein Buch umfassen. Sollte also wirklich eine nur in den ganz vereinzelten mehrbändigen Dialogen mögliche Anordnung von Cicero als Typus aristotelischer Compositionsweise hingestellt worden sein? Aber ich vermisse bei Hirzel überhaupt eine Würdigung dieses Kataloges, dessen Anordnung Bernays scharfsinnig durchschaut hatte (Die Dialoge S. 131). Die ursprüngliche Anordnung der Bibliothekskataloge, wie sie Kallimachos gegeben und Hermipp in seine Bio[illegible] aufgenommen hatte, scheint die alphabetische gewesen zu sein. Diese Gestalt haben z. B. die theophrastischen Verzeichnisse bei Laertios bewahrt. Dagegen zeigen die erhaltenen aristotelischen Indices die systematische Anordnung, die von einem Fachmanne (ich denke an Andronikos[11]) herzurühren scheint. Die erhaltenen Auszüge haben diese Anordnung nur teilweise bewahrt, aber der Anfang wenig-

[11]) Aehnlich hat Thrasyllos die Demokrit'schen Indices geordnet. Das System von den voluminöseren Schriften zu den Monobibloi herabzusteigen befolgt Demetrius Magnes im Xenophontischen Katalog (Diog. II 57).

stens ist bei Laertios intact erhalten und grenzt die erste Abteilung, die von dem vierbändigen Werke περὶ δικαιοσύνης bis zu den Monobibloi fortschreitet, von der folgenden, die mit 21 τὰ ἐκ τῶν νόμων Πλάτωνος ᾱ β̄ γ̄ anhebt, deutlich ab [12]). Die erste Gruppe ist eine einheitliche und umfasst nur Dialoge, wie die zweite Abhandlungen umfasst. Ein solches technisches Zeugnis beweist mehr als alle die feinen Distinctionen, aus denen Hirzel den Protreptikos als Rede erweisen wollte [13]). Auch für die namentlich von Heitz vertretene Auffassung, dass die in der Dialoggruppe stehenden Schriften Ἀλέξανδρος ἢ ὑπὲρ ἀποίκων ᾱ und περὶ βασιλείας ᾱ Sendschreiben seien und nicht Dialoge, vermisse ich jeden Beweis. Denn warum diese συμβουλευτικά nicht ebenso gut und besser in der diplomatischen Form des Dialoges niedergeschrieben werden konnten, sieht man nicht ein [14]). Für den Unbefangenen liegt es doch schon nach dem Titel Ἀλέξανδρος ἢ ὑπὲρ ἀποίκων ausserordentlich nahe, darin einen Dialog zu erblicken, welchem die eine Gesprächsperson honoris causa den Titel gab, wie im platonischen Dialoge Φαίδων ἢ περὶ ψυχῆς oder bei Antisthenes Σάθων ἢ περὶ τοῦ ἀντιλέγειν, um aus der Fülle dieser Titel eine als Dialog sicher bezeugte Schrift

---

[12]) Der ἐρωτικός (n. 9) ist nicht mit den ἐρωτικά zu verwechseln, die bei Hesychios (S. 17, 182 Rose [3]) und Ptolemaios (20, 13) als mehrbändiges Werk erscheinen, wie es auch Athen. XV 674 b kennt. Also stehen Fr. 95. 96 R.[3] nicht am richtigen Platze.

[13]) λόγος bedeutet τὰ λεγόμενα im allerweitesten Sinne und so wenig etwa aus den Selbst-Citaten Herodots und Xenophons ἐν ἄλλῳ λόγῳ ἐρέω u. dgl. oratorische Form ihrer Schriften folgt, so wenig beweist ein bei προτρεπτικός zu ergänzendes λόγος irgend etwas für die Form der Schrift. Σωκρατικοὶ λόγοι heissen die Dialoge eben nicht in Bezug auf ihre Form, sondern ihren Inhalt, ohne dass dabei an „Reden“ des Sokrates zu denken ist. Auf das ἐπεὶ ἀνθρώποις διαλεγόμεθα des Iamblich c. 7 (S. 102), das Hirzel selbst auf dialogische Form seiner Vorlage deuten möchte, ist gar nichts zu geben. διαλέγεσθαι ἀνθρώποις heisst einfach „mit Menschen verkehren“, für welchen Sprachgebrauch Beispiele nicht erforderlich sind. Der Zusammenhang schliesst auch jede Deutung auf Dialog aus. Denn Iamblich gibt nur den aristotelischen Gedanken wieder, der im Gegensatz zu dem idealen platonischen ἀγαθὸν das den Gegenstand seiner Ethik bildende ἀγαθὸν als ἀνθρώπινον fasst. S. Nic. I 1. 1094 a 22 ff. 4. 1096 b 34.

[14]) Die von Heitz S. 205 angeführten Stellen beweisen alle nichts für die *Form*, da es sich darin lediglich um den Inhalt handelt.

uo Tullius etiam in Hortensio in eiusdem philosophiae usus est efensione'[17]). Einen Anklang an diesen Schluss enthält die Hauptelle der Augustin'schen Confessionen III 7, wo er die Wirkung es Hortensius schildert: 'quomodo ardebam deus meus, quomodo rdebam revolvere a terrenis ad te et nesciebam quid ageres meım. apud te est enim sapientia. *amor autem sapientiae nomen raecum habet* φιλοσοφίαν, quo me accendebant illae litterae'.

Einen ähnlichen populären, halb eristischen Syllogismus hatte ristoteles in seinem Protreptikos in folgender Gestalt vorgebracht . 51: εἴτε φιλοσοφητέον εἴτε μὴ φιλοσοφητέον, φιλοσοφητέον. πάντως ϰα φιλοσοφητέον. Das Dilemma hat bei den Aristotelesinterpreten rosses Glück gemacht, wie die von Rose angeführten Citate beeisen. Aber auch über die zünftigen Kreise ist es gedrungen ie Clemens Al. in den Strom. VI 18 p. 825 Potter zeigt: καὶ ιρ οὖν εὖ πως ἔχειν μοι φαίνεται ὁ λόγος ἐκεῖνος 'εἰ φιλοσοφητέον ιλοσοφητέον'). αὐτὸ γάρ τι αὐτῷ ἀκολουθεῖ 'ἀλλ' εἰ καὶ μή, φιλοσοητέον'. οὐ γάρ τις καταγνοίη τινὸς μὴ τοῦτο πρότερον ἐγνωκώς.

---

17) Aehnlich Fr. 33 id enim est sapientis providere, ex quo sapientia est ppellata prudentia. Das ist natürlich keine Uebersetzung aus dem Griechichen, wie Hirzel U. z. Cicero III 347² anzunehmen scheint, wenn er wegen *rovidere* den Poseidonios als Quelle dieser Etymologie aufstellt, sondern ein ateinischer Ersatz (S. de legg. I 23, 60). Wovon hat nun Aristoteles, der uns och hier zunächst liegt, σοφία abgeleitet? Bywater hat im Anschluss an ein xcerpt des Joh. Philoponus in Nicom. Isag. wahrscheinlich gemacht, dass ristoteles wie Euripides σοφός mit σαφής in Verbindung gesetzt hat (Journal philol. VII 64 ff.). Wenn Bywater dafür den Dialog περὶ φιλοσοφίας in Anspruch immt, so schliesst dies natürlich nicht aus, dass dieser wie andere Gedanken nes Excerptes in dem Protr. wiederkehrte. So wenig ich also auch hier ne Spur von Poseidonios entdecken kann, so ist doch der dort gegebene inweis Hirzels fruchtbar, dass viele Gedanken des Hortensius auch in die ompilation der Tusculanen Eingang gefunden haben. So spielt Tusc. II 5, 61 auf dieselbe Sache (Podagra des Poseidonios) an, wie Hort. Fr. 44, nur ier vom Standpunkte des Hortensius aus. Vgl. ferner Tusc. II 5, 13 mit r. 24. 23; Tusc. II 4, 11. 12 mit Fr. 41, 42 u. Aug. Conf. III 7 (nach der oben n Text angeführten Stelle): 'sunt qui seducant per philosophiam magno et lando et honesto nomine colorantes et fucantes errores suos et prope omnes ui ex illis et supra temporibus tales erant, notantur in eo libro et demonrantur.' In diesen Abschnitt der Polemik des Hortensius (es ist wol der chlusstrumpf seiner Rede) gehörte wol auch jenes Fr. 44, vielleicht auch 38.

'φιλοσοφητέον ἄρα'[18]). Natürlich durfte dieser verblüffende Schluss auch im Ciceronischen Protrepticus nicht fehlen. Lactanz teilt uns Inst. Div. 3,16 (Hortens. fr. 12) mit, dass Hortensius, dem im gleichnamigen Dialoge der undankbare Part zufiel die Philosophie anzugreifen, durch diesen Syllogismus matt gesetzt wurde. Es scheint, dass in jenem Teile des Dialogs der spitzfindige Akademiker Catulus und Hortensius an einander geraten waren. Hortensius hatte mit Sarkasmus den Skepticismus seines Gegners verwendet, um die Aussichtslosigkeit philosophischen Forschens mit den eigenen Waffen der Akademie zu erweisen fr. 99: 'ambigua se audere aiunt explicare dilucide. iidem omne verbum ambiguum esse dicunt. quo modo igitur ambigua ambiguis explicabunt? nam hoc est in tenebras extinctum lumen inferre'[19]). Und noch schärfer im fr. 100: 'si igitur nec certi est quidquam nec opinari sapientis est, nihil umquam sapiens approbabit'. Dieses argumentum ad hominem schlägt der Akademiker mit einem ähnlichen geschickt zurück. Er appellirt an Hortensius den Redner fr. 56: 'quis te aut est aut fuit umquam in partiundis rebus, in definiendis, in explicandis pressior'. Wie ist also eine solche Kunst der Disposition ohne Logik denkbar? So ward Hortensius wider seinen Willen zum Philosophen gestempelt und seiner Niederlage durch neidlose Anerkennung seiner rednerischen Superiorität der verletzende Stachel abgebrochen.

Es ist nach der ganzen Art Ciceronischer Dispositionskunst wahrscheinlich, dass dieses scherzhaft gehaltene dialektische Geplänkel im ersten Teile des Dialogs vorkam, jedenfalls vor der eigentlichen oratio continua des Cicero, die den Kern des Protreptikus ausmachte, und in ernstem, zuletzt enthusiastischem Tone die Würde und Macht der Philosophie namentlich vom ethischen Gesichtspunkte aus pries. Ist diese Gruppierung richtig, so ist es

---

[18]) Das fehlende φιλοσοφητέον habe ich zugefügt. Ausserdem wird statt τι αὐτῷ zu schreiben sein τούτῳ. Ueber den Syllogismus vgl. auch Bernays Dial. S. 118.

[19]) An derselben Stelle hatte sich Hortensius über die kindische Kunst der Soriten u. s. w. lustig gemacht. Fr. 55 'tum pseudomenon et soritam et totam dialecticam aut illudis aut increpas'. vgl. Fr. 30 und zu dem ganzen Abschnitte Lucullus 28, 92.

sehr wahrscheinlich, dass Cicero, der sich ja damals erst wieder in die Form des Dialogs einleben musste, auch in formeller Beziehung sich noch mehr an sein aristotelisches Vorbild angelehnt hat.

Ich glaube einen freilich verblichenen Schimmer dieser dialektischen Partie des aristotelischen Protreptikos in einem Briefe des Iamblich wiederzuerkennen, dessen Schriften ja von Reminiscenzen an jenen Dialog durchtränkt sind[20]). Das Fragment steht unter dem Lemma ἐκ τῆς Ἰαμβλίχου ἐπιστολῆς πρὸς Σώπατρον περὶ διαλεκτικῆς in dem zweiten Buche der Stobäischen Sammlung (Ecl. II 2, 6. II 19 Wachsm.), wohin es mit Recht von Wachsmuth aus dem sog. Florilegium (81, 18) versetzt worden ist[21]).

---

[20]) Diesen Nachweis hat zuerst I. Bywater geliefert Journ. of philol. II (1869) 55. Auch mir war, als ich mich 1868 genauer mit dem Hortensius beschäftigte, das Verhältnis der Iambl. Schrift zum ar. Protr. klar geworden. Ich füge noch eine Probe hinzu: Augustin. Conf. III 5 hoc tamen solo delectatus in ille exhortatione, quod non illam aut illam sectam sed ipsam quaecumque esset sapientiam ut diligerem et quaererem et adsequerer et tenerem atque amplexarer fortiter. Diese Toleranz können wir noch jetzt in den Fragmenten des Hortensius erkennen, da er z. B. die Ansichten der Idealisten und Materialisten über das Fortleben nach dem Tode objectiv neben einander stellt Fr. 97 und seine Zuneigung zur idealistischen Auffassung nur leise markirt. So stellt auch Iamblich als die Aufgabe der Protreptik hin die Philosophie als solche losgelöst von allem Parteigezänke zu betrachten Protr. S. 10: εἰς γὰρ φιλοσοφίαν ἁπλῶς παρορμήσει καὶ πρὸς αὐτὸ τὸ φιλοσοφεῖν συλλήβδην καθ' ἡντινοῦν ἀγωγὴν μηδεμιᾶς τῶν αἱρέσεων ἄντικρυς προκρινομένης, ἀλλὰ κοινῶς κατὰ γένος ἁπασῶν ἐπαινουμένων καὶ παρὰ τὰ ἀνθρώπινα ἐπιτηδεύματα πρεσβευομένων κατά τινα κοινὸν καὶ δημώδη προτρεπτικὸν τρόπον. Dies ist gewiss aristotelisch, da die ganze Anlage der Iamblichischen Encyclopädie περὶ τῆς Πυθαγορικῆς αἱρέσεως, deren zweites Buch der Protreptikos bildet, nicht auf die Eklektik, sondern auf das Pythagoreertum hinausläuft, wie er auch im folgenden S. 12 auseinandersetzt. Er gibt daher auch S. 64 platonische und aristotelische Excerpte ganz ruhig als διαιρέσεις πυθαγορικαί, was Hirzel (Hermes X 94 [1]) zu unrichtigen Folgerungen veranlasst hat.

[21]) πάντες ἄνθρωποι χρῶνται τῷ διαλέγεσθαι ἔμφυτον ἐκ νέων ἔχοντες τήνδε τὴν δύναμιν καὶ μέχρι τινὸς οἱ μὲν μᾶλλον οἱ δὲ ἧττον αὐτῆς μετέχοντες. (2) τὸ δὴ τῶν θεῶν δῶρον οὐδένα τρόπον δεῖ προΐεσθαι, ἀλλὰ καὶ ἐν μελέταις καὶ ἐμπειρίαις καὶ τέχναις αὐτὸ κρατύνειν ἄξιον. ὅρα γὰρ ὅτι καὶ παρ' ὅλον τὸν βίον διατελεῖ χρησιμώτατον ὂν διαφερόντως, ἐν μὲν ταῖς ἐντεύξεσι προσομιλοῦν τοῖς ἀνθρώποις κατὰ τὰς κοινὰς ἐννοίας καὶ δόξας· ἐν δὲ ταῖς εὑρέσεσι τῶν τεχνῶν τὰς πρώτας ἀρχὰς αὐτῶν ἀνευρίσκον· λογιζόμενον δὲ πρὸ τῶν ἔργων ὅπως αὐτὰ χρὴ πράττειν· προγυμνασίᾳ δὲ καὶ πρὸς τὰς κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμας θαυμασίας οἵας

Der Schriftsteller geht zunächst von dem allgemeinen Gedanken aus, dass die Logik allen Menschen angeboren sei. Die Form dieser κοινὴ ἔννοια ist ganz in der Weise gehalten, wie unsere Metaphysik, Ethik und die Anal. Post. beginnen (S. Bywater J. of phil. II 56). Auch in dem ethischen Teile des Protreptikos muss nach Ciceros Hortensius fr. 36 ein ähnliches Axiom an der Spitze gestanden haben (das entsprechende Excerpt des Iamblichos S. 64 ist aus Platos Euthyd. 278 E excerpirt s. Hirzel, a. a. O. 84). So könnte also auch der der Rede des Catulus entsprechende dialektische Teil des Protreptikos einen derartigen Ausgangspunkt gehabt haben. Doch scheint es nach der ganzen Richtung des Dialoges als eine Verkümmerung des Planes, wenn der auf die Anerkennung der ganzen Philosophie gerichtete Blick sich, wie es Iamblich hier thut, unnötiger Weise auf die Dialektik beschränkte. Vielmehr würde ein Anfang wie der der Metaphysik πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει den Zwecken des Aristoteles bei weitem besser entsprochen haben. Es ist also gleich hier an die Möglichkeit zu erinnern, dass Iamblich, dem Specialzweck seines Briefes entsprechend, die allgemeine Beweisführung des Originals eingeengt habe. Dies scheint die weitere Argumentation zu bestätigen. Da wird die Dialektik das Geschenk der Götter genannt, ein Ausdruck, der hier ganz unvermittelt wie ein geflügeltes Wort hineinfällt[22]). Er stammt bekanntlich aus dem Platonischen Timaios 47 B, wo aber nicht

μεθόδους παρεχόμενον. (3) εἰ δὲ δεῖ καὶ τὰ πρὸ τούτων ἐννοεῖν, οὐκ ἔστιν οὐδὲν μόριον φιλοσοφίας ἄνευ τοῦ κατὰ διαλεκτικὴν λόγου παραγιγνόμενον. ἀλλὰ καὶ εἴ τι φυσικὸν δόγμα ἀνευρίσκομεν, λογικῶς αὐτὸ βεβαιούμεθα καὶ ὅσα περὶ θεῶν σκεπτόμεθα λόγος διαλεκτικός ἐστιν ὁ συγκατασκευάσας, ὅλως δὲ οὐδὲν οὔτε εἰπεῖν οὔτε ἀκοῦσαι δυνατὸν ἀπαλλαγέντας τῆς μεθόδου ταύτης. (4) καὶ γὰρ αὐτὸ τὸ μὴ δεῖν ἀσκεῖν διαλεκτικὴν διαλεκτικῶς ἐπιχειροῦντας δεῖ καταμανθάνειν [lies κατασκευάζειν]. εἴτε οὖν ἐπιτηδευτέον, εἴτε μή, διαλεκτικὴν ἀσκεῖν ⟨ἀναγκαῖον⟩. (5) καὶ γάρ ἐστιν ἄτοπον, εἰ τὰ μὲν ⟨ἄλλα⟩ [ἢ πάντα] λόγῳ κρίνομεν, αὐτὴν ⟨δὲ⟩ ἀφήσομεν τὴν ἀκριβεστάτην τοῦ λόγου θεωρίαν. καὶ λόγῳ προέχοντες τῶν ἄλλων ζῴων καὶ τοῦτο ἐξαίρετον ἀγαθὸν κεκτημένοι τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως, εἰκῇ καὶ ὡς ἔτυχε τὰ κατ' αὐτὸν ἐνεργήσομεν, καὶ τὴν συμμεμιγμένην διάσκεψιν τοῦ λόγου πρὸς τὰ ὅλα πράγματα ἀγαπῶμεν, αὐτὴν δὲ τὴν ἑαυτοῦ γνῶσιν τοῦ λόγου, καθ' ἣν ἀφέμενος τῶν ἄλλων τὴν περὶ αὑτοῦ ἐπιστήμην κατεστήσατο ⟨Σωκράτης⟩ σεμνοτάτην οὖσαν καὶ τιμιωτάτην, ὡς μαρτυρεῖ καὶ τὸ ἐν Πυθοῖ γράμμα, ἀποδοκιμάσομεν ὡς ἀπόβλητον.

[22]) Man vgl. damit die Art, wie der Gedanke V. Pyth. 1, 1 eingeführt wird.

die Dialektik, sondern die Philosophie das grösste Geschenk der Götter genannt wird. Danach haben das Wort Cicero Tusc. I 26, 64 und Seneca ep. 90 wiederholt und modificirt[23]). Durch diese Stelle des Iamblich wird es nun wahrscheinlich, dass bereits Aristoteles in seinem Protreptikos diesen platonischen Ausdruck aufgenommen hatte und zwar in demselben Zusammenhange, der auch in der Metaphysik von demselben Ausgangspunkt aus ausführlich entwickelt ist (A 2. 982b 28 ff.).

Man sieht daraus, wie das, was von der γνῶσις oder der φιλοσοφία im allgemeinen gelten sollte, bei Iamblich auf die Dialektik beschränkt worden ist. Dies scheint auch in den folgenden Sätzen der Fall zu sein, wo der Compilator sich freier bewegt haben muss. Denn der Schlusssatz der Beweisführung, dass die Logik zu allen Dingen nütze sei, gipfelt § 4 in dem bekannten Dilemma, dass sowohl wer Dialektik studirt als wer sie als unbrauchbar erweisen will, Dialektik treiben muss. Das ist ein Abklatsch des früher besprochenen aristotelischen Syllogismus, eine Nachahmung die schon durch die ungeschickte Stilisirung des Satzes beweist, dass sich der Syrer hier von seinem Originale weiter entfernt hat[24]). Auch die folgenden Gedanken sind zum Teil stilistisch sehr ungeschickt ausgefallen (z. B. καὶ τὴν συμμεμιγμένην κτλ.), doch mag der letzte Absatz, der an das γνῶθι σεαυτόν des pythischen Gottes erinnert, sich wieder enger an das Original anschliessen, da Aristoteles das pythische Wort in seinen Dialogen öfter erwähnt und als Ausfluss uralter göttlicher Weisheit gepriesen hatte (Fr. 1—3). Und Plutarch sagt ausdrücklich, was wir in diesem Excerpte wiedererkennen, dass Aristoteles ἐν τοῖς Πλατωνικοῖς d. h. in den nach platonischem Muster geschriebenen Dialogen an das

---

[23]) Corssen, de Posidonio (Bonn 1878) S. 23. Hirzel Unters. z. Cic. III 345 ff., der sowohl an die Metaphysik als den Protreptikos mit Recht erinnert hat. Auch Bywater hat auf die auffälligen und engen Beziehungen der bei Iamblich vorliegenden Excerpte zum Buche A der Metaphysik erinnert. Dieses Buch steht in der That durch seinen isagogischen Zweck und den dadurch bedingten populären Stil den Dialogen ausserordentlich nahe.

[24]) Ich halte es für ganz ausgeschlossen, dass dieser Trumpf in dem ar. Dialoge zweimal in ähnlicher Weise ausgespielt worden wäre.

telischen Standpunkte, welcher die platonischen Ideen in Allgemeinbegriffe verwandelt und diese mit demselben Namen πρῶτα belegt[27]). Der specifische Unterschied der platonischen Ideen, ihre Transcendenz, ist hier in keiner Weise angedeutet, sondern Aristoteles will hier nur sagen, dass der Handwerker die geometrischen Verhältnisse nicht mit der absoluten Sicherheit des Mathematikers fesstellen könne, sondern nur mit Handwerkszeug, das ein rohes μίμημα der geraden Linie, des rechten Winkels, wie sie in der Natur vorkommen, darstelle (s. S. 154, 19). Die angezogene Stelle berührt sich dem Inhalte nach wiederum mit dem Buche A der Metaphysik (2. 982a 23) σχεδὸν δὲ καὶ χαλεπώτατα ταῦτα γνωρίζειν τοῖς ἀνθρώποις τὰ μάλιστα καθόλου· πορρωτάτω γὰρ τῶν αἰσθήσεών ἐστιν. ἀκριβέσταται δὲ τῶν ἐπιστημῶν αἱ μάλιστα τῶν πρώτων εἰσίν. αἱ γὰρ ἐξ ἐλαττόνων ἀκριβέστεραι τῶν ἐκ προσθέσεως λαμβανομένων οἷον ἀριθμητικὴ γεωμετρίας u. s. w. Es ist daher an dem echt aristotelischen Gehalte der Iamblichstelle kein Zweifel möglich. Aber die Form des Gedankens ist allerdings platonisch. μίμησις, μίμημα ist kein aristotelischer Terminus (abgesehen von der Kunst) und der Satz αὐτῶν γάρ ἐστι θεατής, ἀλλ' οὐ μιμημάτων klingt (das wird jeder zugeben müssen) völlig platonisch. Aber dergleichen Anklänge finden sich auch sonst vereinzelt bei Aristoteles und gerade in demselben Gedankenkreise kehrt eine völlig entsprechende Ausdrucksweise wieder. Eth. Nic. A 7. 1098a 29 καὶ γὰρ τέκτων καὶ γεωμέτρης διαφερόντως ἐπιζητοῦσι τὴν ὀρθήν. ὁ μὲν γὰρ ἐφ' ὅσον χρησίμη πρὸς τὸ ἔργον, ὁ δὲ τί ἐστιν ἢ ποῖόν τι. θεατὴς γὰρ τἀληθοῦς. Der letzte Ausdruck ist offenbar gleichbedeutend mit αὐτῶν θεατής, zumal auf derselben Seite Iamblichs der Ausdruck ἀλήθεια zweimal in derselben terminologischen Verwendung vorkommt. Man wird also in einem Dialoge eine solche Annäherung an platonische Termini begreiflich finden, sich aber hüten, darin Spuren der wirklichen Ideenlehre zu finden, die wie Plutarch adv. Colot. 14 berichtet und in den Fragmenten hervortritt, in den Dialogen nicht minder heftig bekämpft war als sonst.

[27]) s. Trendelenburg zu de anima A 2, 7; S. 187 2. Aufl. s. Bonitz Index 653b 8.

Aber dies führt viel weiter. Jeder mit einigem Stilgefühl begabte Leser des Aristoteles wird sich schon über eine gewisse Ungleichheit der aristotelischen Darstellungsweise gewundert haben.

Wer im Aristoteles längere Strecken seiner gewöhnlichen dürren Prosa durchwandert hat, wird dann plötzlich stellenweise von anmutigen Oasen überrascht. Es hat nicht an scharfsinnigen Gelehrten gefehlt, welche solche Stellen, ich weiss nicht durch welchen Zauber, aus den Dialogen versetzt glauben. Das erweist sich als unmöglich, sobald man sieht, dass diese Erscheinung fast allen aristotelischen Schulschriften, freilich in verschiedenem Grade, eigen ist. Die zuletzt angeführte Stelle der Nikomachischen Ethik steht inmitten einer solchen deutlich abgegrenzten Oase, die sich durch ihr blumiges Phrasenwerk, ihre geistreichen Wendungen, von der Umgebung deutlich abhebt. Dergleichen populär gehaltener Strecken gibt es gerade in diesem Buche viele. Es ist hier nicht der Platz, dies im Einzelnen genau auszuführen, was in vielen Beziehungen mir sehr wichtig scheint. Man fragt nach der Absicht dieser Doppelgestalt, in welcher sich Aristoteles zu zeigen liebt. Denn dass kein anderer als Aristoteles selbst der Urheber ist, kann auch nicht dem geringsten Zweifel unterliegen. Da ist es denn sehr bemerkenswert, dass fast überall sich mit dem populären Stile zugleich auch ein platonisches Element, eine Rücksichtnahme auf platonische Termini, platonische διαιρέσεις, platonische Dialoge verschwistert.

Ich kann mir daher, um von der Nikomachischen Ethik zunächst zu reden, keinen andern Grund der Abwechslung denken, als einen pädagogischen. Aristoteles sah in seiner Vorlesung über Ethik, deren Abbild die Lehrschrift ist, gereiftere Zuhörer (A 1. 1095a 1 ff.) vor sich, bei denen die genauere Kenntnis der platonischen Dialoge unbedingte Voraussetzung bildete, so gut wie die Zuhörer seiner Rhetorik eine Anzahl Musterreden namentlich des Isokrates im Kopfe haben mussten (S. Abh. d. Berl. Ak. 1886 *Ueber d. dritte B. d. Ar. Rhet.* S. 5). Er gab ihnen nun zunächst das Skelett seiner Lehre, suchte es aber dann durch populärer gehaltene Glossirungen und belehrende Digressionen mit Fleisch zu umkleiden und durch Anknüpfen an Bekanntes, Exoterisches dem

Schülerverständnisse näher zu rücken. Dadurch kommt freilich eine Ungleichheit in die Behandlung und Terminologie hinein, die öfter verwirrend gewirkt hat und die eine Discrepanz der Lehre da vermuten liess, wo lediglich eine Anpassung an das platonisch gebildete Schüler-Publicum vorliegt. Ich kenne, abgesehen von der bekannten Metaphysikstelle A 9. 990 b 8 ff., kein belehrenderes Beispiel dieses Hinabsteigens auf den akademischen Standpunkt als Nik. Eth. A 1. 1094 b 11 ff.

Die Ethik beginnt mit einer streng logischen Beweisführung, die in der gewöhnlichen mathematischen Sprache des Aristoteles gehalten ist. Sie geht bis 1094 a 22. Dann aber bricht der Zusammenhang ab, der erst im C. 2 wieder aufgenommen wird. Es folgen drei Zwischenbemerkungen, Anmerkungen würden wir sagen, zuerst über die Stellung der Ethik zur Praxis (Politik), sodann über den Grad ihrer wissenschaftlichen Genauigkeit, endlich über die Qualität seiner Zuhörer. Das sind alles Dinge, die wir in einer Vorrede erörtern würden. Bei Aristoteles aber bildet diese Digression einen Ruhepunkt nach dem ersten anstrengenden Anstieg; und wie gleich die erste Bemerkung 1094 a 22 die Form der Aporie wählt ἆρ' οὖν, so ist diese bequeme Art der Aussprache gewissermassen ein Reflex der Conversatorien, welche in der Form von Aporien und Thesen sich an die peripatetischen Kathedervorträge anzuschliessen liebten. Hier spricht denn auch Aristoteles wieder eine urbane Sprache, hier verschmäht er nicht gewählte Worte wie χρεών zu verwenden, ferner leichte Metaphern, wie gleich μεγάλην ἔχει ῥοπήν, und das Bild von dem Schützen, das nur dem völlig verständlich war, der seinen Plato im Kopfe trug (Rep. VII 519 B. Legg. XII 962 A vergl. Rhet. A 5. 1360 b 4). So ist diese erste Anmerkung gleichsam eine Antwort auf eine Frage, die den von Platos Republik herkommenden Schülern nahe lag[28]). Die zweite methodologische Erörterung über wissenschaftliche Akribie, welche an den Philebos S. 55—59 anknüpfen konnte, scheidet sich ebenfalls wieder stilistisch durch gewählte Wendungen und Worte (πολλὴν ἔχει διαφορὰν καὶ πλάνην[29]), παχυλῶς, χρεών, πιθανολογεῖν) von der

[28]) Z. B. über das ἀνθρώπινον ἀγαθόν S. 1094 b 7. 95 a 16 vgl. c. 4.

[29]) 1094 b 15. Diese Lesart hat K von erster Hd. aber an falscher Stelle

grauen Einfarbigkeit seines Lehrvortrages ab. Nicht minder exoterisch ist der Inhalt, was man bisher nicht recht gewürdigt hat. Er führt aus, dass die Schätzung der Güter Schwankungen unterliege, da sie sich vielen sogar schädlich erwiesen. 1094 b 16 ἤδη γάρ τινες ἀπώλοντο διὰ πλοῦτον, ἕτεροι δὲ δι' ἀνδρείαν. Dass der Reichtum vielen zum Unsegen gereiche, ist sofort einleuchtend und unzähligemale vor Aristoteles bemerkt, vgl. Xenoph. Cyr. I 6, 44 πολλοὶ τὸν πολύευκτον πλοῦτον κατακτησάμενοι διὰ τοῦτον ἀπώλοντο. Aber inwiefern kann die ἀνδρεία in Fährde bringen? Die schlimmste Gefahr, die dem Tapferen droht, ist ein preiswürdiger Heldentod. Denn die ἀνδρεία ist nicht etwa verwerfliche Tollkühnheit, sondern bildet in der aristotelischen Ethik die rechte Mitte zwischen Feigheit und Tollkühnheit, μεσότης περὶ φόβους καὶ θάρρη: wie sollte diese ἀρετή als ein zweifelhaftes Gut erscheinen können? Daher haben die Interpreten durch Conjecturen dem Sinne aufzuhelfen gesucht. Rassow vermutete διὰ φιλίαν, zwar recht weit abliegend, aber dem Gedankenzusammenhange entsprechend, Thomas nicht minder verständlich δι' εὐγένειαν. Aber diese Vorschläge sind gänzlich überflüssig für den, der den Ton dieser Digression richtig fasst. Auf die Spur konnte die Rhetorik führen B 8. 1385 b 13, wo die Zornigen und Tollkühnen (οἱ ἐν ὀργῇ ἢ θάρρει) als ἐν ἀνδρείας πάθει ὄντες bezeichnet werden. Man sieht, diese ἀνδρεία steht nicht in der Mitte, sondern bildet wie θάρρος das eine verwerfliche Extrem. Sie ist hier keine tugendhafte Fertigkeit (ἕξις), sondern ein Affect wie der Zorn, der sehr wohl ins Verderben stürzen kann. Die volle Aufklärung gibt eine platonische Stelle. Es handelt sich im Menon S. 87 E ff. um die Definition der Tugend als ὠφέλιμον. Sokrates sagt: 'Lasst uns einmal im Einzelnen betrachten was uns nützt! Gesundheit, antworten wir, Kraft, Schönheit und natürlich auch Reichtum. Aber diese Güter schaden bisweilen (88 A ταὐτὰ δὲ ταῦτά φαμεν ἐνίοτε καὶ βλάπτειν). Nun wollen wir aber auch die geistigen Güter betrachten: Sittsamkeit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Gedächtnis u. s. w. Ist nicht auch bei diesen derselbe Fall, dass sie bald schaden bald nützen? οἷον ἀνδρεία, εἰ μή ἐστι φρόνησις ἡ

Z. 17 (Randvariante) erhalten. Sie wird bestätigt durch Aspasios 7, 12 ed. Heylbut und Eustratios f. 5 v 34.

νοῦ θαρρῇ ἄνθρωπος
st also die Fundstätte
it, wie aus der langen
Güter, die in der pla-
je ein Beispiel πλοῦτος
wie in der Topik A 15
wie die auch in dieser
lpunkte stehende Rhe-
ssenschaftlichen Stand-
Terminologie am weite-
i nächsten stehen, nicht
de des Stagiriten ange-
prechen, die einem exo-
lern höchstens platonisch
m gehalten wurden. Die
.ne Mittelstellung ein und
matischen Abschnitten auch
Ausführungen, die natürlich
eren abstechen.

r eine Andeutung geben wollen
otelischen Schriftstellerei, die ich
werde in einer Ausführung meiner
όγοι, die ich Sitzungsber. d. B. Ak.
itdem noch besser zu begründen ge-

jetzt klar sein, dass es gefährlich ist,
ur in den Dialogen aus terminologischen
elungsstadien der aristotelischen Philo-
n.

tief geschöpften und teilweise auf Misverständnis
rzels Rh. Mus. 39 (1884), 178[1] habe ich mich wenig
ähnlichen Unterschied der schriftstellerischen Form
nachgewiesen (Epicurea S. XLI). Seine Erklärung.
riften zum Vertriebe unter dem Publicum bestimmt
ich für die Aristotelischen Lehrschriften nicht zu.
ristoteles 1886 (in Bursians Jahresb. 1887 S. 2 f.).

XXVII.

Empedokles und die Orphiker.

Von

Otto Kern in Berlin.

Dass Empedokles nicht zu den grossen Denkern des fünften Jahrhunderts gehört, die einer neuen philosophischen Richtung mit Glück die Bahn gebrochen haben, darf heute als ausgemacht gelten, und darum ist jüngst sein System wie das des Diogenes von Apollonia ein „interessanter Eklekticismus" genannt worden (Diels Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1884 S. 343). Seine Vorgänger sind in Pythagoras Parmenides und Heraklit längst erkannt, und auf die Unselbständigkeit seines ganzen Systems ist von berufenster Seite hingewiesen worden. Dass Parmenides und Heraklit von Empedokles ausgiebig benutzt sind, dass eine Vermittelung zwischen diesen beiden ihn an Bedeutung freilich weit überragenden Philosophen der Zweck seines Lehrgedichts war, wird nicht bestritten werden können. Die Annahme aber, dass Pythagoras von entscheidendem Einflusse auf ihn gewesen ist, steht auf schwachen Füssen und wird durch die Nachrichten der Alten, die ihn zum Schüler des Pythagoras machen, in keiner Weise gestützt. Mit vollem Recht hat Zeller auf die grosse Kluft hingewiesen, die ihn von Pythagoras und seiner Sekte trennt, und den Einfluss der Pythagoreer auf ihn den früheren Ansichten gegenüber erheblich eingeschränkt. Es ist eigentlich nur ein Punkt in dem empedokleischen System, welcher deutlich auf Pythagoras hinzuweisen scheint: die Lehre von der Seelenwanderung. Was wir sonst pythagoreisch nennen und auf Pythagoras mit einiger Sicherheit

zurückzuführen im Stande sind — davon keine Spur in dem Gedicht des Empedokles, wenn wir von der Lehre über die glasartigen Körper der Sonne und des Mondes absehen, die zu unerheblich ist, als dass man daraus auf einen weitgreifenden Einfluss des pythagoreischen Systems schliessen dürfte. Es ist aber auch gar nicht notwendig, dass wir den Empedokles in der Lehre von der Seelenwanderung zu einem Schüler des Pythagoras machen, denn einmal ist zu bedenken, dass die Pythagoreer wieder nur aus den orphischen Gedichten und Mysterien (vgl. Zeller I[4] 423) die Anregung zu dieser Lehre empfangen haben, und dann giebt es kein Zeugnis altpythagoreischer Lehre, das so genau im Inhalt mit den bekannten Versen des Empedokles:

ἤδη γάρ ποτ' ἐγὼ κοῦρός τε κόρη τε
θάμνος τ' οἰωνός τε καὶ εἰν ἁλὶ ἔλλοπος ἰχθύς

übereinstimmt wie das orphische Fragment (222. 223 Abel):

οἱ δ' αὐτοὶ πατέρες τε καὶ υἱέες ἐν μεγάροισιν
εὔκοσμοί τ' ἄλοχοι καὶ μητέρες ἠδὲ θύγατρες
γίγνοντ' ἀλλήλων μεταμειβομένῃσι γενέθλαις
. . . .
οὕνεκ' ἀμειβομένη ψυχὴ κατὰ κύκλα χρόνοιο
ἀνθρώπου ζῴοισι μετέρχεται ἀλλόθεν ἄλλοις·
ἄλλοτε μέν θ' ἵππος, τότε γίνεται ⟨ἀμφικέρως βοῦς⟩,
ἄλλοτε δὲ πρόβατον, τότε δ' ὄρνεον αἰνὸν ἰδέσθαι,
ἄλλοτε δ' αὖ κύνεόν τε δέμας φωνή τε βαρεῖα,
καὶ ψυχρῶν ὀφίων ἕρπει γένος ἐν χθονὶ δίῃ,

denn dass die Wanderung der Menschenseelen durch Thierleiber altpythagoreische Lehre ist, verbürgt uns kein Zeugnis, dem wir unbedingt Glauben schenken müssen, und es geschieht nur auf die Autorität des Laertios Diogenes hin, wenn wir die berühmten Verse des Xenophanes: καί ποτέ μιν στυφελιζομένου σκύλακος ... auf Pythagoras beziehen. Und all das was wir von dem Fortleben der Frommen und Sünder bei Empedokles lesen, findet seine Analogie vielmehr in orphischer Lehre (vgl. fr. 153. 227. 228) als in den Ueberresten altpythagoreischer Philosophie. So ist es z. B. eine schöne Beobachtung Lübberts (De Pindaro dogmatis de migratione

animarum cultore, Index lectionum Bonnensis 1887/88 p. 5), dass nach den Pythagoreern im Gegensatz zu den Orphikern non crimina et delicta certa, sed mens et voluntas a divina mente et voluntate abalienata vinculum illud caeleste laxarint et animas in huius terrae sordes detruserint, und mit Recht hat derselbe Gelehrte des Empedokles Verse

εὖτέ τις ἀμπλακίῃσι φόνῳ φίλα γυῖα μιήνῃ
αὔτως ἢ ἐπίορκον ἁμαρτήσας ἐπομόσσῃ u. s. w.

an die orphische Lehre angeschlossen. So will es mir scheinen, dass es geraten ist eine direkte Benutzung der Orphika anzunehmen, wenn sich Spuren derselben auch in anderen Theilen des empedokleischen Systems nachweisen lassen. Dieser Nachweis ist zu führen, wenn man einen Blick auf die rhapsodische Theogonie des Orpheus wirft, deren Echtheit zu bezweifeln wir kein Recht haben vgl. meine Dissertation De Orphei Epimenidis Pherecydis theogoniis quaestiones criticae, Berolini 1888.

Bei dieser Untersuchung will ich auf Tertullians Worte de anima c. 15: ille versus Orphei vel Empedoclis 'namque homini sanguis circumcordialis est sensus' (vgl. Diels Doxographi p. 204, Lobeck Agl. II 950 n. VII) keinen Wert legen, sondern mich mit einer Gegenüberstellung der wichtigsten Uebereinstimmungen der orphischen Fragmente mit empedokleischen Versen begnügen. Eine der merkwürdigsten Lehren des Empedokles ist die von der Entstehung der Menschen, und sie hat wohl bisher allgemein für sein Eigentum gegolten. Nach ihm entsteht der Mensch aus einzelnen Gliedmassen in allmählicher Entwickelung Zeller I[4] 718f. Es sind uns die wichtigen Verse erhalten v. 244 St.

ᾗ πολλαὶ μὲν κόρσαι ἀναυχένες ἐβλάστησαν,
γυμνοὶ δ' ἐπλάζοντο βραχίονες εὔνιδες ὤμων,
ὄμματα δ' οἶ' ἐπλανᾶτο πενητεύοντα μετώπων.

und es ist uns durch Aristoteles bezeugt, dass diese einzelnen Gliedmassen dann durch den Einfluss der Liebe zusammengefügt wurden. So entstanden die wunderlichsten Gebilde und erst nach ihrem Untergange ward allmählich der Mensch, s. die Zeugnisse bei Zeller a. a. O. Dass aber vor Empedokles schon die Orphiker

einen ganz ähnlichen Gedanken ausgesprochen haben, lehrt das Zeugnis des Aristoteles de gener. anim. II 734 a 16 ἢ γάρ τοι ἅμα πάντα γίγνεται τὰ μόρια, οἷον καρδία πλεύμων ἧπαρ ὀφθαλμὸς καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον, ἢ ἐφεξῆς ὥσπερ ἐν τοῖς καλουμένοις Ὀρφέως ἔπεσιν· ἐκεῖ γὰρ ὁμοίως φησὶ γίγνεσθαι τὸ ζῷον τῇ τοῦ δικτύου πλοκῇ. Lobeck (Agl. I 465 vgl. auch Lübbert a. a. O. p. 10) hat diese Stelle auf ein orphisches Gedicht Δίκτυον bezogen, das bei Suidas in dem Katalog der Werke des Orpheus erscheint und s. v. Ἵππος Νισαῖος für δίκτυϊ von Küster vermutet ist. Die Vermutung, welcher der neuste Herausgeber der Orphika beigetreten ist, hat wenig Wahrscheinlichkeit, denn erstens ist es sonderbar, dass nach dieser δικτύου πλοκῇ ein ganzes Gedicht benannt sein sollte, und dann ist nicht zu erweisen, dass zu Aristoteles' Zeit ein anderes kosmogonisches Gedicht des Orpheus existiert hat als die rhapsodische Theogonie. Und weshalb sollte auch diese Theogonie, die sich von der hesiodeischen so stark unterscheidet, nicht von der Entstehung des Menschengeschlechts gehandelt haben? Von den vielen Fragmenten, in welchen von den Menschen gesprochen wird, sind ausser den vorher citierten Versen über die Seelenwanderung die wichtigsten:

fr. 77 διώρισε δ' ἀνθρώποισι
χωρὶς ἀπ' ἀθανάτων ναίειν ἕδος κτλ.
78 τοῖον ἑλὼν διένειμε θεοῖς θνητοῖσί τε κόσμον,
οὗ πρῶτος βασίλευε περικλυτὸς Ἠρικαπαῖος.
81 μήσατο δ' ἄλλην γαῖαν ἀπείριτον, ἥν τε σελήνην
ἀθάνατοι κλῄζουσιν, ἐπιχθόνιοι δέ τε μήνην·
ἣ πόλλ' οὔρε' ἔχει, πόλλ' ἄστεα, πολλὰ μέλαθρα.

Wo mit solcher Ausführlichkeit von den Wohnsitzen der Menschen, von den Wanderungen ihrer Seelen nach dem Tode (vgl. oben) berichtet war, sollte da nicht auch Genaueres über ihre Entstehung mitgetheilt worden sein? Ist es unwahrscheinlich, dass die ἔπη καλούμενα des Orpheus die sogenannte rhapsodische Theogonie waren? Aber nicht nur von den Menschen berichtete die orphische Theogonie, sie erzählte auch von den Thieren (fr. 76), wie Empedokles. Leider fehlen uns Fragmente, in denen über die Entstehung derselben gehandelt wird, und hier fehlt auch das Zeugnis des Aristoteles. Aber es ist doch zu beachten, dass Empedokles v. 106 (vgl. v. 125) mit

θῆρες οἰωνοί τε beginnt wie Orph. fr. 76, 1. Und auch von den Pflanzen handelte die orphische Theogonie so gut wie Empedokles, der sie zu den ζῷα rechnet (Zeller I[4] 717); ich schliesse dies nicht aus dem Werk περὶ φυτῶν βοτανῶν φαρμάκων (fr. 172—181), das apokryph ist und lange nach Empedokles entstanden, sondern aus einem im Codex Marcianus des Damaskios (246 f. 320r) erhaltenen, bisher noch nicht veröffentlichten Fragment[1]), das mit derselben Wahrscheinlichkeit der rhapsodischen Theogonie zugeschrieben werden muss wie alle bei Damaskios erhaltenen Anführungen aus Orpheus, abgesehen natürlich von dem Referat über die Theogonie des Hieronymos, die eine alexandrinische Fälschung ist. Wenn übrigens Empedokles auch den Pflanzen eine Seele zuschreibt, so scheint ihm auch da die orphische Theogonie vorangegangen zu sein, wenn ich Aristot. de anima I 410 b 27 recht verstehe. Es ist sehr zu bedauern, dass wir gerade über diese wichtige Partie der orphischen Theogonie so unzulängliche Nachricht haben.

Aber es lassen sich auch noch andere Spuren finden, welche eine Benutzung der orphischen Theogonie durch Empedokles ganz zweifellos machen. Wenn Empedokles die Welt mit der Gestalt eines Eis vergleicht, so hat er dies nicht aus orientalischen Philosophen entlehnt, er hat es so gut wie die späteren Philosophen, welche Epikur (Usener S. 127 fr. 82) im Auge hat, der orphischen Theogonie entnommen, vgl. meine Dissertation S. 11. Bei ihm spielt die Geburt aus dem Ei eine solche Rolle, dass er auch die Bäume Eier legen lässt v. 219, Zeller I[4] 717.

Die Elementenlehre scheint der am meisten originelle Theil des empedokleischen Systems zu sein, obwohl längst darauf hingewiesen ist, dass seine vier Urstoffe einzeln bei Thales Anaximenes Heraklit Xenophanes und Parmenides vorhanden sind, Zeller I[4] 687. Es liegt mir fern zu behaupten, dass Empedokles auch hier wesentlich von der orphischen Theogonie beeinflusst ist. Aber wenn man sich hier der schönen orphischen Verse erinnert, in

---

[1]) Nach der freundlichen Mitteilung des Herrn Professor Heitz lautet es: Ὁ μὲν γὰρ Ὀρφεὺς δοκεῖ μᾶλλον τὴν ἄχρι φυτῶν τε καὶ τῶν ἄλλων καρπῶν ὑποστρωννύναι φύσιν ὑπὸ τὴν Ῥέαν.

welchen die Macht des Zeus gepriesen wird, muss man doch wohl zugeben, dass dem Empedokles, als er v. 78 schrieb: πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ αἰθέρος ἤπιον ὕψος (vgl. v. 333), der orphische Versanfang (fr. 123, 10) vorschwebte:

πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ αἰθήρ.

Vgl. fr. 121 und den doxographischen Bericht über Onomakritos Doxogr. 610, 15, Kinkel fr. 1, meine Dissertation S. 55. Und auch noch in dem späten orphischen Hymnus auf Pan (XI) klingt diese Stelle der rhapsodischen Theogonie deutlich nach, wenn es v. 2f. heisst:

οὐρανὸν ἠδὲ θάλασσαν ἰδὲ χθόνα παμβασίλειαν
καὶ πῦρ ἀθάνατον· τάδε γὰρ μέλε' ἐστὶ τὰ Πανός.

Elemente im Sinne des Empedokles haben die Orphiker nicht, denn einmal liegt dies weit von ihrer ganzen Weltanschauung ab, und dann hat Zeller gewiss Recht gethan, dass er hier die Eigentümlichkeit der empedokleischen Lehre den Naturphilosophen gegenüber stark betont hat. Aber dass dieselben Urstoffe, aus denen sich die empedokleische Welt zusammensetzt, in dem Körper des allumfassenden Zeus vorhanden sind, und zwar als die erste Gruppe der in ihm befindlichen Dinge erwähnt werden, scheint mir bedeutsam. Und dann mag hier auch ein Hinweis auf die Pentemychos des Pherekydes am Platze sein, deren Abhängigkeit von orphischer Lehre ich a. a. O. S. 91ff. glaube erwiesen zu haben. Zu den fünf μυχοί, aus denen sich die Welt bildet, zu deren Vollendung neben Zeus das meiste der aus der orphischen Theogonie entlehnte Chronos beiträgt, gehören Feuer, Wasser, Luft und Erde, die letztere erscheint an besonders hervorragender Stelle neben Zeus und Chronos. Der aus Feuer gebildete μυχὸς gehört dem Zeus, und dieser wird dann von Probus und Hermias (fr. I) dem Aither gleichgesetzt. Kann es zufällig sein, wenn bei Empedokles v. 33 das Feuer Ζεὺς ἀργὴς heisst? Und wenn wir bei Johannes Lydus lesen, dass Pherekydes Zeus mit der Sonne identificiert hat, so kann das wohl so zu verstehen sein, dass das feurige Reich des pherekydeischen Zeus die Sonne war, und dann kann daran erinnert werden, dass bei Empedokles für Zeus und Feuer an einigen Stellen die Sonne gesetzt wird, Zeller I[4] 686. Wenn es erlaubt

ist noch einen Augenblick bei dem Syrer zu verweilen, so mache ich darauf aufmerksam, dass bei Empedokles v. 392 die Vorstellung von der Erde als Höhle schwerlich ohne Beeinflussung der pherekydeischen Kosmogonie entstanden ist, über deren Höhlen und Schluchten uns Porphyrios de antro Nymph. c. 31 p. 77, 11 Nauck (fr. V) belehrt. Freilich ist auch da die orphische Theogonie Beiden vorangegangen, wenn sie von dem σπέος ἠεροειδὲς des Zeus und der Höhle der Nacht erzählt.

Wunderbar hat es bisher stets berührt bei Empedokles Verse zu finden, in welchen ein an Xenophanes anklingender Pantheismus gelehrt wird. Ich meine die schönen, innigen Verse:

344 οὐκ ἔστιν πελάσασθ' οὐδ' ὀφθαλμοῖσιν ἐφικτὸν
ἡμετέροις ἢ χερσὶ λαβεῖν, ᾗπερ τε μεγίστη
πειθοῦς ἀνθρώποισιν ἀμαξιτὸς εἰς φρένα πίπτει
. . . .
ἀλλὰ φρὴν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος ἔπλετο μοῦνον,
φροντίσι κόσμον ἅπαντα καταΐσσουσα θοῇσιν.

Auf die Abhängigkeit des Xenophanes von der rhapsodischen Theogonie hat J. Freudenthal in seiner Schrift: „Die Theologie des Xenophanes“ Breslau 1886 nachdrücklich hingewiesen, und man thut wohl Recht, wenn man auch für diese empedokleischen Verse direkte Benutzung des prächtigen Zeushymnus annimmt, der in der orphischen Theogonie die Erzählung von der Verschlingung des Phanes beschliesst. Auffallend ist es, wenn Empedokles aus Xenophanes gerade nur eine Ansicht herübergenommen hätte, die seinem System fast widerspricht; weniger auffallend ist es, wenn er sie aus der orphischen Theogonie, die er ausgiebig benutzt hat, mit anderem zugleich herübergenommen hat.

Und nun seien hier noch ein paar Einzelheiten zusammengestellt, welche das gewonnene Resultat zu bestätigen geeignet sind. Berühmt sind die orphischen Verse, auf die Plato im Symposion p. 218B (Lobeck Agl. I 450) anspielt:

Φθέγξομαι οἷς θέμις ἐστί· θύρας δ' ἐπίθεσθε βέβηλοι
πάντες ὁμοῦ· σὺ δ' ἄκουε, φαεσφόρου ἔκγονε Μήνης κτλ.

Haben dieselben Empedokles nicht vorgeschwebt, als er v. 86 an derselben Stelle des Hexameters σὺ δ' ἄκουε sagte und v. 48 mit

.. begann ἄντομαι ὧν θέμις ἐστι? Hier kann auch noch .. θῆρες οἰωνοί τε (vgl. Abel fr. 224) erinnert werden, ..eint mir nicht unnütz zu sein den orphischen Versaus- ..ῦσαι (resp. ἀναψῦξαι) κακότητος (fr. 226) mit Empedokles ..ῦσαι κακότητος zu vergleichen. Wenn wir bei Empedokles ..ομένοιο κύκλοιο, 140 τελειομένοιο χρόνοιο, 229 περιπλομένοιο ..en und uns der in regelmässigen Zeiträumen wechselnden ..en erinnern (Zeller I[4] 705), so kommen uns aus der .. Theogonie fr. 101. 140 (vgl. meine Dissertation S. 50) ..23 in den Sinn. Der bekannte empedokleische Vers

..στιν Ἀνάγκης ῥῆμα[2]), θεῶν ψήφισμα παλαιόν

..an die Ἀνάγκη der orphischen Theogonie (vgl. v. Wilamo- .. Untersuchungen S. 224), v. 395 Καλλιστώ τ' Αἰσχρή .. fr. 109. 110 Εἴδη τ' εὐειδής, v. 15 Εὐσεβία an Εὐσέβεια ..0, v. 22 Χθονίη an die pherekydeische Urgöttin und .. 1 K., und wer will bei dem uns vorliegenden Material ..wie viele der empedokleischen Personificationen aus den ..und anderen Theologen entlehnt sind? Es wird sich ..niemand dem Eindruck verschliessen können, dass auf ..s' Gedicht ausser der sicilischen Rhetorik nichts so ein- ..gewirkt hat wie die kosmogonische Dichtung seiner Zeit. ..t der sicilische Gaukler und Wundermann, der seine ..n so gerne anpreist, nicht denselben Eindruck auf uns, ..rpheus Musaios und die anderen Göttersöhne auf Plato ..aben? Er wird nicht nur aus den Gedichten der Orphiker ..geschöpft haben, sondern auch in den Aeusserlichkeiten ..sich an die Gebräuche dieser Sekte angeschlossen haben, ..das Verbot des Fleischgenusses und Aehnliches geradezu ..überliefert wird, vgl. Lobeck I 254 Zeller I[4] 731.

..n vorstehenden beigebrachten orphischen Fragmente ge- ..ntlich der Theogonie an, wenn sie auch von Abel z. Th. ..edichten zugetheilt sind. Da ich über Apollonios' Argo- ..494ff. a. a. O. S. 57 ff. ausführlich gehandelt habe und

..e Hdschr. Die Verbesserung stammt von Jacob Bernays und ..rn Professor Diels gütigst mitgeteilt worden.

m. E. kein Zweifel darüber bestehen kann, dass Apollonios das empedokleische Gedicht benutzt hat, bleibt es mir übrig auf ein orphisches Gedicht hinzuweisen, über dessen Echtheit kein Streit sein wird. Ich meine die Κρατῆρες, über welche Lobeck I 731 zu vergleichen ist. Wir haben wenig Bruchstücke aus dem Gedicht vor uns, aber diese wenigen (bei Abel stehen mehr als nötig) genügen dies späte Product der orphischen Sekte richtig zu beurteilen. Dass hier Empedokles benutzt ist, zeigt der erste flüchtige Blick auf fr. 160—162

Ἑρμῆς δ' ἑρμηνεὺς τῶν πάντων ἄγγελός ἐστι,
Νύμφαι ὕδωρ, πῦρ Ἥφαιστος, σῖτος Δημήτηρ·
ἡ δὲ θάλασσα Ποσειδάων μέγας ἠδ' Ἐνοσίχθων·
καὶ πόλεμος μὲν Ἄρης, εἰρήνη δ' ἔστ' Ἀφροδίτη.

Ich kenne keinen Philosophen, — die Stoiker, über die ich Genaueres heute noch nicht sagen kann, ausgenommen —, der so viel Anregung aus der rhapsodischen Theogonie des Orpheus empfangen hätte wie Empedokles, dessen ganzes System dadurch freilich nicht an Ansehen und Bedeutung gewinnt. Aber der einzige Philosoph ist es nicht, bei dem ein starker Einfluss des orphischen Gedichts zu constatieren ist. Manche Lehre, die wir bislang an einen bestimmten Namen anknüpften, finden wir mit klaren Worten in den Rhapsodieen ausgesprochen; über manchen Philosophen wird das Urteil anders lauten müssen, wenn einmal die Echtheit dieser Theogonie nachgewiesen ist. Aber was die einzelnen Individuen an Bedeutung verlieren, gewinnt in eminentem Maasse das Geistesleben der ganzen Nation. Denn es ist wohl zu beachten, dass die orphische Theogonie nicht die Dichtung eines biederen boiotischen Hirten war, sondern dass sie das Dogma einer weit über Griechenland verzweigten Sekte darstellte. Hat Lobeck mit seiner Ansicht über die rhapsodische Theogonie Recht, dann ergeben sich daraus Consequenzen der weitgreifendsten Bedeutung. Die Orphiker werden von dem Geschichtschreiber der griechischen Philosophie nicht mehr hintenan gesetzt werden dürfen. Sie haben sich ihren Platz so gut verdient wie die Pythagoreer, welche von ihnen an Genialität und Kühnheit der Speculation weit überragt werden. Das sechste Jahrhundert ist der Höhepunkt ihres Wirkens, da holen sich die ge-

waltigsten Denker der Nation von ihnen die Anregung, da greifen Xenophanes und Heraklit auf sie zurück. Freilich bricht sich bald eine Bewegung Bahn, die der theologischen Poesie ein frühes Grab bereitet. War die erkenntnis-theoretische Frage einmal aufgeworfen, so mussten die prächtigen Gebilde der orphischen Theogonie fallen, wie Hesiod und alle kosmogonischen Systeme jener Zeit gefallen sind. Aber dass ein Mann wie Xenophanes, der gegen Homer und Hesiod so heftig polemisiert hat wie kein Anderer, es nicht verschmähte aus der orphischen Theogonie Belehrung zu schöpfen, ist das wertvollste Zeugnis für ihren Gehalt und ihre Bedeutung.

Der Würdigung der theologischen Dichtung der Griechen hat aber niemand so geschadet wie Aristoteles, den freilich selbst Wilamowitz zum Zeugnis für den Wert der theologischen Speculation der Griechen aufgerufen hat. Ja wer auf den schweigenden Aristoteles zu schwören für ein Evangelium hält, wer der Ansicht ist, dass wir mit unserer Erkenntnis der griechischen Philosophie über Aristoteles nicht hinauskommen können, dass wir ihm überall folgen sollen und müssen, für den wird die Echtheit der rhapsodischen Theogonie nie erwiesen werden können. Wer sich aber an das stolze, ungerechte Wort erinnert περὶ μὲν τῶν μυθικῶς σοφιζομένων οὐκ ἄξιον μετὰ σπουδῆς σκοπεῖν, wer ferner der sehr unsicheren, nach meiner Meinung geradezu unrichtigen Vermutung, dass Eudemos die θεολόγων δόξαι gesammelt habe wie Theophrast die der φυσικῶν, seinen Glauben versagt[3]), und wer bedenkt, dass

[3]) Diese Ansicht ist zuerst von Usener Analecta Theophrastea p. 17 ausgesprochen, von Spengel Eudemi frgm. p. XII ohne Angabe der Gründe bestritten, von Mullach ignoriert und von Wilamowitz a. a. O. S. 214 acceptiert worden. Sie stützt sich einmal darauf, dass in dem dritten Verzeichnis der theophrastischen Bücher bei Diogenes sechs Bücher περὶ τὸ θεῖον ἱστορίας erwähnt werden, in einem Verzeichnis, das nachweislich Schriften des Eudem mitenthält, und ferner darauf, dass Damaskios in dem letzten Theil seines Buchs περὶ ἀρχῶν eine Schrift des Eudem, in welcher die alten Theologen behandelt waren, benutzt hat. Aber nach den Bemerkungen von Diels Doxographi S. 102 wird niemand die περὶ τὸ θεῖον ἱστορία für ein doxographisches Werk halten, sondern für ein auf den Gottesdienst bezügliches Buch, wie Theophrast ja mehrere dieser Art verfasst hat. Und dann zwingen uns die eudemischen Excerpte bei Damaskios keineswegs zu der Annahme, dass hier ein historisches Werk des Peripatetikers vorgelegen hat. Eudem flicht in

Aristoteles z. B. über Aristipp weiter nichts berichtet, als dass er ein Sophist und Verächter der Mathematik war (vgl. Franz Kern, Untersuchung über die Quellen für die Philosophie des Xenophanes. Progr. Stettin 1877 S. 9f.), der wird sich hier von der Autorität des Aristoteles ohne Bedenken befreien.

---

seine Paraphrase der aristotelischen Physik gerne historische Exkurse ein (Zeller II³ 2, 870¹), warum sollte er nicht in irgend einer Schrift auch kurz Einiges über Hesiod Akusilaos Orpheus u. s. w. bemerkt haben? Vielleicht gab ihm dazu die bekannte Stelle der Metaphysik οἱ ἐκ νυκτὸς πάντα γεννῶντες die Veranlassung (vgl. meine Dissertation S. 57). Denn es ist wohl zu beachten, dass mit der orphischen Nacht die bei Dam. erhaltenen Excerpte aus Eudem beginnen. Ueber die Beschäftigung des Eudem mit der aristotelischen Metaphysik vgl. Bonitz im Commentar p. 7, Zeller Abhdlg. der Berl. Akademie 1877 S. 157. Ueberhaupt scheint mir auf ein peripatetisches Compendium der θεολόγων δόξαι keine Spur zu führen.

XXVIII.

chrift Περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον.

Von

Paul Wendland in Berlin.

t in seiner Dissertation (Göttingen 1887) über die
men überlieferte Schrift Περὶ τοῦ πάντα κτλ. zuerst die
er Echtheit dieser Schrift und den ihr zu Grunde
len genauer behandelt und ist dabei zu dem Resul-
lass dieselbe eine recht ungeschickte Kompilation sei,
tzt aus einer stoischen Schrift, welche das bekannte
andelte und aus einer Schrift, welche die Freiheit
hen Sinne des Wortes, die bürgerliche Freiheit im
r Stoa pries, dass ferner diese Kompilation weder von
berhaupt von einem Juden herrühren könne.

rfen wir die Ansichten Ausfeld's einer genaueren Prü-
bst kann ich mich nicht davon überzeugen, dass ausser
n Quelle noch eine zweite anzunehmen sei. Dieser
ld zunächst die Einleitung zu, in welcher eine Reihe
annten stoischen Paradoxa gerichteter Vorwürfe auf-
die nach Ausfeld's Urteil (S. 24. 30) nicht der stoi-
ntnommen sein kann. Aber ich sehe nicht ein, warum
oische Gewährsmann in der Einleitung seiner Schrift
r grossen Menge über die Widersinnigkeit des stoischen
isen, wie es ganz ähnlich Cicero in der Rede pro
ausspricht, vortragen, ja dabei vielleicht die Schrift
der Stoa benutzen konnte (vgl. c. 10 p. 455 Mangey)
ch die folgende Auseinandersetzung zu beweisen, dass
Paradoxa, wie einmal Seneca sagt (Epist. 87, 1 Epict.

II 1, 40. IV 1, 125), gar nicht so widersinnig seien, wie es auf den ersten Blick schiene. Setzt man den ganzen Abschnitt unter Anführungszeichen, so kann gar kein Zweifel sein über die wahre Meinung des Autors, die für mein Gefühl wenigstens auch durch die Art der Verbindung mit dem Voraufgehenden (τεράστια νομίζουσι φάσμασιν ἐοικότα τῶν ἐν τοῖς θαύμασιν οὐ διαφέροντα —, das Nächstvorhergehende, das schon bedenklich an neuplatonische Ueberschwänglichkeit anklingt und philonisches Sprachgepräge trägt, gehört natürlich dem Redaktor an) und Folgenden sogar in unserer Kompilation noch genügend gekennzeichnet ist. — Weiter soll eine ganze Reihe ungehöriger Beispiele nicht aus der stoischen Quelle entnommen sein: c. 11 p. 456 sage doch unser Autor oder vielmehr sein stoischer Gewährsmann ausdrücklich, dass es nur wenig gute Männer in strengem Sinne des Wortes gebe, dass sich mit Namen von Griechen allein die sieben Weisen anführen liessen; dennoch werden c. 16 p. 462, c. 18 p. 464 ff. und c. 21 p. 469 die Griechen Zeno, Anaxarch, Diogenes, Chaereas, Theodorus, Bias als Beispiele wahrer Freiheit angeführt. Diese Beispiele könnten augenscheinlich nicht aus der stoischen, freilich auch nicht aus jener zweiten Quelle stammen; es sei für sie eine dritte Quelle anzunehmen (S. 31). — Wer den stoischen Beispielschatz kennt, den muss im Munde eines Stoikers der Gedanke, dass sich nur die sieben Weisen als Beispiele der Tugend namentlich anführen lassen, im höchsten Maasse befremden. Aber es ist auch nur ein Missverständnis Ausfeld's, wenn er diesen Gedanken in jener Stelle ausgedrückt findet. Es wird dort vielmehr gesagt, dass es noch viele andere Weise gegeben habe, dass deren Gedächtnis aber, bei der grossen Menge natürlich, verschollen sei, weil sie teils einer zu grauen Vergangenheit angehören, teils die Mitwelt sie nicht achte. Der Autor hat sich also selbst mit keinem Worte ein solches testimonium paupertatis ausgestellt, dass er kein weiteres griechisches Beispiel anführen könne und wolle. Wenn ferner Ausfeld in der ganzen Art, wie das Beispiel des Zeno und Anaxarch mit dem Umstehenden verknüpft ist, die täppische Hand des letzten Redaktors entdecken will, finde ich vielmehr gerade in diesen Uebergängen unverkennbare Spuren der echten stoischen Quelle. Der Einwand (c. 16 Anf.)

ter solches wohl zu leisten vermögen, nicht aber ge-
terbliche, ist bei der Anerkennung der Halbgötter von
Stoa (Archiv Heft 2, S. 202. 207) wohl im Munde
, nicht aber des jüdischen — hierüber später — Kom-
ständlich, wie er sich denn nach Ausfeld's eigener An-
nz so bei Cic. (Panaetius) De off. I 118 findet. Und
sfeld ebenfalls dem Kompilator zugeschriebene Schluss
weist deutlich auf die stoische Einteilung der leben-
in solche, welche nur für die Tugend, solche, welche
und Laster, endlich solche, die für keines von beiden
sind (Chrysippea ed. Gehrke S. 740 fr. 129 ff. Seneca
Cic. De nat. deor. II 34 Philo De op. mundi c. 24 De
c. 35; Sen. Ep. 53, 11!). Das Beispiel der Todesverach-
thleten (c. 17 p. 462 ff.) passt auch nach Ausfeld's Urteil
gut in die stoische Schrift, wenn man einzelne philo-
dungen ausscheidet. Aber wer dies einmal zugiebt, ist
ingt gezwungen, die daran sich anschliessenden Beispiele
hen Knaben, der sich selbst tötet, um entehrenden χρεῖαι
n, der dardanischen Weiber, die ihre Söhne töten, um sie
laverei zu retten, endlich der Polyxena derselben Quelle
ben, da durch diese Beispiele den landläufigen Vorstellungen
eit und Knechtschaft nicht die geringste Concession ge-
rd, dieselben vielmehr nur ganz wie das Beispiel der
zu einem regelrechten argumentum a minori ad maius,
γύναια und μειράκια zum Weisen, von der bürgerlichen
en Freiheit benutzt werden. Die Gründe, mit denen Aus-
8) dies Argument beanstandet, leuchten mir nicht ein.
n die Worte der Polyxena bei Euripides — in ihrem
ichen Sinne genommen, — hier nicht ganz passen,
loch eine solche Umbiegung des strengen Sinnes eines
ten Dichtercitates ihre Analogien. Wer Stobaeus' Antho-
auf hin durchsicht, wird viele Citate finden, die nur
nem ihnen ursprünglich fremden Sinne genommen —
Titel passen, unter den sie gereiht sind, und Stobaeus'
e ist doch eben nichts als der Niederschlag des in mora-
raktaten mannigfaltigsten Inhaltes gebräuchlichen Citaten-

[illegible] Beisp[illegible] der bis in den Tod kampfesmutigen Häh[illegible] trage ich um so weniger Bedenken, der stoisch[illegible] vindiciren, als es auch nur zu einem argumentum a min[illegible] wird und dies Beispiel gerade bei der Stoa beliebt gewe[illegible] scheint (Epict. II 2, 13 IV 1, 124 Clem. Alex. Paedag. [illegible] 2 P wohl nach Musonius). Und Niemand wird mit A[illegible] 29) fragen, wie denn der Weise dazu könne ermahnt w[illegible] auf's Bereitwilligste den Tod der Knechtschaft vorzuzieh[illegible] ja in allen Lebenslagen frei ist, der daran denkt, dass [illegible] Fälle annahmen, in denen der Weise einer Herabwürdigun[illegible] selbst und einem Verluste seiner innern Freiheit nur du[illegible] Selbstmord entgehen konnte, und dass sie eben auf die M[illegible]lichkeit eines freiwilligen Austrittes aus dem Leben die Frei[illegible] des Weisen gründeten (Zeller III 1, 305. 306).

Es folgt sodann eine echt stoische Argumentation, die auch Ausfeld (S. 36) aus der stoischen Quelle ableitet: Jedermann muss anerkennen, dass die Freiheit etwas Schönes (καλόν), die Knechtschaft etwas Hässliches (αἰσχρόν) ist. Alles Schöne kommt dem Guten, alles Hässliche dem Schlechten zu. Also ist kein Guter Sklave, kein Schlechter frei. Dass die Freiheit aber nach allge[illegible] Urteil etwas Schönes sei (εὐφημον κάλλος), dafür will der A[illegible] Zeugnisse ganzer Städte und Völker anführen — eine [illegible] ganz andern Begriff der Freiheit operirende Berufung [illegible] die auf den ersten Blick sonderbar [illegible] Stoiker auf die [illegible] Es ist unmöglich [illegible] Quelle abzu[illegible] wenn Ausfeld

[illegible]

(S. 28) einen Widerspruch mit der Art, wie der Autor sich über den Unterschied von ἐλεύθερος und δοῦλος hinwegsetzt, darin findet, wenn derselbe hier die Athener belobe, weil sie von der Procession zu Ehren der Demeter und Persephone jeden Sklaven ausschliessen, und die Argonauten, weil sie keinen Sklaven in die Argo aufnahmen. Denn im Sinne des Autors wird zunächst das Moment betont, dass sie sich selbst den sonst von Sklaven verrichteten Dienstleistungen unterzogen. Sie werden vornehmlich wegen ihrer αὐτουργία, welche auch Musonius empfiehlt (s. meine Quaestiones Musonianae p. 62), belobt, und damit stimmt sehr gut zusammen, dass c. 6 p. 450 in einer längeren Ausführung, welche Ausfeld wiederum jener angenommenen zweiten Quelle zuschreibt, erwiesen wird, ὅτι οὐχ αἱ ὑπηρεσίαι μηνύματά εἰσι δουλείας, dass ferner c. 4 p. 449 in einer Stelle, die sogar Ausfeld der stoischen Quelle vindicirt, gesagt wird, man dürfe nicht rein äusserlich nach den χρεῖαι und ὑπηρεσίαι zwischen Sklaven und Freien unterscheiden. Wenn Ausfeld behauptet, an der letzteren Stelle bedeuteten χρεῖαι und ὑπηρεσίαι nichts als δεσποτικὰ γράμματα, so ist das augenscheinlich eine verzweifelte Aushilfe der Not.

Ich glaube hiermit nachgewiesen zu haben, dass unsere Schrift im Wesentlichen auf eine stoische Quelle zurückgeht, und fürchte nicht dem Verdicte zu verfallen: „Sed non potest non in ineptias delabi, si quis librum de libertate cum libro de libertate sapientis coniungit“ (S. 29). Wenn auch so dem stoischen Gewährsmann gewisse geringe Inkonvienzen aufzubürden sein sollten, so sind wir doch eben nicht berechtigt, denselben nach dem Massstabe moderner Logik zu beurteilen. Den weiteren Ausführungen über die stoische Grundschrift kann ich mich im Wesentlichen anschliessen und verweise nur noch zu S 39 für den Vergleich des Weisen mit dem Athleten, der übrigens auch in der kirchlichen Literatur, namentlich der Mönchsbelletristik, eine grosse Rolle spielt, auf Epictet I 24; 29, 36. 37, Heraclit Epist. 4, Prächter „Cebetis tabula“ Marburg 1885 S. 101, für den Gedanken, dass um der Tugend willen niemand Land und Meer durchreise (S. 50), auf Epict. I 6, 23. 29, 38 Hor. Epist. I 1, 45. 11, 29, für den Vergleich der ἐγκύκλιος παιδεία mit der Milch, der Philosophie mit der festeren Nahrung

auf Epict. I 26, 16 Dio Chrys. Bd. I p. 71 Dind. Philo de somn. II 2 p. 660.

Gehen wir nun noch auf die Frage nach dem Verfasser oder, besser gesagt, letztem Redaktor unserer Schrift ein. Dieselbe beginnt mit einer Dedikation an einem Theodotus, in der sich der Verfasser auf einen πρότερος λόγος über das Thema, dass jeder Schlechte ein Sklave sei, beruft. Diese frühere Schrift könnte nach Ausfeld's Meinung (S. 7 ff.) gar nicht existirt haben, da ja in unserer Schrift wie die Freiheit des Weisen, so auch zugleich die Knechtschaft aller Schlechten erwiesen werde; diese frühere Schrift wäre vielmehr eine blosse Fiktion des Kompilators, und wenn eine solche in dem Verzeichnis der Schriften des Philo bei Eusebius und Hieronymus figurire, sei sie eben nur aus dieser Stelle erschlossen. Ich muss gestehen, dass ich nicht einsehe, welch ein Grund den Kompilator zu einer so zwecklosen Fiktion einer Schrift — und fingirt müsste dann doch auch die Dedikation sein (S. 13), — bestimmen konnte. Warum sollte nicht der Verfasser unserer Schrift, mag es Philo oder ein anderer sein, in einer früheren Abhandlung, die freilich sich vielfach mit unserer Schrift berührt haben wird, jenes Thema behandelt haben? Aber ganz entschieden muss ich mich dagegen verwahren, dass einer so luftigen Hypothese gar ein Argument gegen die Autorschaft Philo's entnommen wird, indem Ausfeld eine so abgeschmackte Fiktion dem Philo nicht zutrauen will. Weiter soll Philo nicht der Verfasser sein, weil die wenigen allegorischen Auslegungen der Schrift, die sich leicht als Zuthat des Redaktors ausscheiden lassen, vielmehr aus anderen Stellen des Philo, zum Theil auf recht ungeschickte Weise, abgeschrieben seien. Wenn der Verfasser sich für das Wort des Antisthenes δυσβάστακτον εἶναι τὸν ἀστεῖον und für das βάρος ἀσάλευτον der Klugheit darauf berufe, dass Exod. 17, 12 die Hände des Moses βαρεῖαι genannt werden, so habe er das von Philo selbst an anderer Stelle erwähnte tertium comparationis, dass Moses' Hände von Aaron (λόγος) und Or (φῶς) gestützt wurden, thörichter Weise ausgelassen. Aber die von mir ausgehobenen Worte beweisen zur Genüge, das hier allein das schwer lastende Gewicht der Hände das tertium comparationis bildet. Und da-

mit, dass man diese und andere Auslegungen besonders abgeschmackt findet, wäre noch immer nichts gegen die Autorschaft des Philo bewiesen, da es schwer sein dürfte, das Mass der Abgeschmacktheit, das dem Philo auf diesem Gebiete zuzutrauen ist, zu bestimmen. Ferner würde sich die Bezeichnung von Alexandria als ἡ πρὸς Αἰγύπτῳ auch bei Philo erklären, wenn diese Stelle aus der stoischen Grundschrift abgeschrieben ist (vgl. Diels Doxogr. 107 Anm. 1); und wenn wirklich — was aber gar nicht der Fall ist — das λεωφόρος in unserer Schrift anderes gebraucht würde als bei Philo (S. 18), würde doch nicht zu vergessen sein, dass dies Wort in unserer Schrift einem pythagoreischen Spruche, nicht dem Autor selbst angehört. Aber Ausfeld geht noch weiter. Unsere Schrift soll überhaupt von keinem Juden herrühren (S. 13ff. 57). Ein solcher hätte nach seiner Meinung nicht vom „Gesetzgeber der Juden", vom „Volke der Juden", nicht von den olympischen Göttern und dem ἱερὸς ἀγών (doch s. Quaest. in Genes. III 20 p. 192 A!), von den Ποιναὶ und der Τύχη reden können. Aber ist es denkbar, dass ein nichtjüdischer Autor sich mit allegorischer Auslegung der Schrift abgegeben habe? Und, zugegeben, dass jene allegorischen Auslegungen aus Philo ausgeschrieben sind, ist es glaublich, dass ein Nicht-Jude eine solche Vertrautheit mit exegetischen Schriften Philo's besessen, ja sich sichtlich am Stile des Philo gebildet habe? Können die Worte c. 8 p. 454 ἔοικε δὲ ὁ Ζήνων ἀρύσασθαι τὸν λόγον ὥσπερ ἀπὸ τῆς πηγῆς τῆς Ἰουδαίων νομοθεσίας ... von einem andern als einem Juden geschrieben sein? Ein Nichtjude konnte wohl im ersten Jahrhunderte n. Chr. gelegentlich eine Stelle der Schrift citiren, wie der Autor der Schrift über die Erhabenheit (der Redaktor der Schrift über die Unzerstörbarkeit des Weltalls ist, wie Zeller erwiesen hat, ein Jude) gethan hat, aber die Schrift in dieser Weise als Urquelle der Wahrheit bezeichnen konnte nur jemand, der einer der biblischen Religionsformen angehörte. Auch profane Autoren haben ja gelegentlich die Essäer erwähnt; aber wer so ausführlich die Organisation dieser Sekte beschreibt, ja ihre gottesdienstlichen Ordnungen so genau kennt, zeigt damit ein Interesse für diese Sekte, welches allein bei einem Juden begreiflich ist. Steht es also fest, dass ein Jude allein Verfasser

unserer Schrift gewesen sein kann, so ist sie eben ein merkwürdiges Denkmal jener Anpassung an ausserjüdische Anschauungen, jener Duldsamkeit gegenüber heidnischen Religionsformen, die Bernays bei dem Verfasser des phokylideischen Gedichtes nachgewiesen und die Mommsen (Röm. Gesch. V 493 ff.) als ein Kennzeichen des denationalisirten Judentums hingestellt hat. Nur wer an den hergebrachten, viel zu einseitigen Vorstellungen über die jüdische hellenistische Literatur festhält und die verschiedenartigen in ihr vertretenen Richtungen unter eine Schablone bringen will, wird zweifeln, ob ein Jude Verfasser unserer Schrift sein könne. Und wer die vielseitige literarische Thätigkeit eines Philo zu würdigen weiss, wird, so lange nicht viel gewichtigere Gründe vorgebracht werden, ihn sehr wohl für den Verfasser unserer Schrift halten können. Freilich tritt in ihr das jüdische Element auffallend zurück, freilich spricht hier Philo seine Verehrung und Anerkennung der griechischen Weisen, die er sonst mehr praktisch bethätigt, indem er ihre Lehren übernimmt und ihre Schriften benutzt, besonders rückhaltslos aus; freilich scheint hier Philo manche Vorstellung der heidnischen Religion, der er sonst nur eine sehr beschränkte Wahrheit zugestehen will (Zeller III 2, 345), ohne Weiteres zu adoptiren. Aber dies alles erklärt sich, wenn man berücksichtigt, dass diese Schrift, vielleicht eine der ersten Philo's, augenscheinlich für weitere, auch ausserjüdische Kreise bestimmt ist, und dass sich Philo in ihr an eine stoische Vorlage eng anschloss. Alles dies hat ferner seine Analogien in der Schrift De providentia. Ausfeld erklärt dieselbe konsequenter Weise für unecht (S. 17). Aber wer die auffallenden Berührungen derselben mit Philo, die Uebereinstimmung der in ihr vertretenen Weltanschauung mit der philonischen, die darin hervortretenden persönlichen Beziehungen Philo's beachtet, wird durch die schwachen Argumente desselben, die übrigens überhaupt gegen den jüdischen Ursprung dieser Schrift sprechen würden, sich nicht überzeugen lassen.

Kurz hingewiesen sei hier noch auf ein äusseres Zeugnis, welches sich für die Echtheit beider Schriften anführen lässt. Wer mit Ausfeld die Schrift Quod omn. prob. lib. vor das Jahr 70 ver-

legt, wird kaum bestreiten können, dass Josephus den in ihr enthaltenen Bericht über die Essäer gekannt und benutzt hat. Denn wenn auch sachliche Uebereinstimmungen die Abhängigkeit des Josephus nicht beweisen, da dieser die Essäer aus eigener Anschauung kennen musste, so legen doch einige Motive, die den Essäern für ihr Verhalten bei beiden Autoren untergeschoben werden und einige beiden gemeinsame auffallende Ausdrücke die Annahme nahe, dass Josephus die den Namen Philos tragende Schrift kannte. Und darin wird man ein, freilich nicht unanfechtbares Zeugnis für deren Echtheit sehen dürfen, wenn man berücksichtigt, mit welcher Vorliebe Josephus philonische Gedanken sich aneignet. Wenn ferner Josephus Ant. IV 207 Niese, Contra Apion. II 23 untersagt, die fremden Götter zu schmähen und an ersterer Stelle das Verbot zufügt συλᾶν ἱερὰ ξενικὰ κτλ., so scheint es mir mit Ritter (Philo und die Halacha Lpz. 1879 S. 131) sehr wahrscheinlich, dass, wie das erste Verbot, wenn auch veranlasst durch die falsche Uebersetzung von Exod. XXII, 28 bei den LXX, sich auch bei Philo vorfindet (Zeller III 2, 346), so das zweite lediglich eine Konsequenz des Josephus ist aus Philo De prov. bei Eus. Pr. E. VIII 14, 32. (Fragm. p. 640. 641 M.) Danach hätte schon Josephus die Schrift De prov. gekannt.

XXIX.

Zur Psychologie der Scholastik.

Von

H. Siebeck in Giessen.

II.

Johannes von Salisbury.

Wie der schmale Pfad des alten Nominalismus und Konzeptualismus in das breitere Geleise der psychologischen Untersuchungen ausmündet, lässt sich in noch mehr ausgeprägter Weise als bei den bisherigen in den Schriften des Johannes von Salisbury erkennen. In dem Universalienstreit ist derselbe Konzeptualist, hat aber für die logische Bedeutung des Problems schon wenig Augenmerk, wie er denn überhaupt den schulmässigen Interessen und Methoden des zwölften Jahrhunderts gegenüber mit Vorliebe seine eigenen Wege geht. Im Vorzuge vor seinen Zeitgenossen besitzt er dagegen historischen Sinn[1]) und daher Blick für genetische Entwickelung, letzteren namentlich auch auf dem Felde der inneren Erfahrung. Aus diesen Eigenschaften erwächst ihm das Verdienst, wenigstens in den Grundzügen eine psychologische Theorie zu zeichnen, in welcher zum ersten Male die genetische Methode zu ihrem Rechte kommt, und zwar genetisch im wahren Sinne dieses Wortes, der nicht bloss die Aufweisung einer Reihe übereinanderliegender Stufen der seelischen Bethätigung bedeutet, sondern die Darstellung einer von der Wahrnehmung aus ansteigenden Entwickelung niederer und höherer Funktionen des Seelenlebens verlangt.

[1]) s. Schaarschmidt, Johannes Saresberiensis (Lpz. 1862) S. 335.

Obschon Johannes auf Grund seiner Ansicht über das Wesen der Seele und das latent in ihr liegende Wissen als Platoniker bezeichnet werden kann[2]), so hat doch die eigentlich metaphysische Psychologie für ihn wenig Bedeutung. Er bezeichnet sich ihr gegenüber sogar als Akademiker, der es vorziehe, vieles zu bezweifeln, um nicht zu irren. Unterscheidungen wie sie die mystisch-platonisirende Psychologie etwa zwischen Intellekt und Intelligenz machte[3]), sind für ihn nicht vorhanden. Zur Universalienfrage lehrt er (beiläufig)[4]), die Existenzform der Dinge bestehe in ihrer Singularität; erkenntnissmässige Synthesen und Bezeichnungen der zwischen ihnen bestehenden Aehnlichkeiten und Unähnlichkeiten geben die Artbegriffe; dieselben Operationen auf die zwischen den letzteren vorhandenen Gleichheits- und Ungleichheitsverhältnisse angewendet erzeugen die Begriffe der Gattungen. Die Selbständigkeit des beziehenden und vergleichenden Denkens gegenüber den Dingen betont er dabei stärker als es zu seiner Zeit üblich war[5]). Von einer erkenntnisskritischen Begründung dieser Ansichten ist aber bei ihm kaum die Rede. Er weist allerdings hin auf den Unterschied in der Art der Gewissheit, wie ihn einerseits die Einsichten der Logik und Metaphysik, andrerseits die von Seiten der empirisch-thatsächlichen und zufälligen Erfahrung darbieten, und will nur jene als Vernunftwahrheiten (rationes) im eigentlichen Sinne gelten lassen (Metal. IV, 32), jedoch nicht ohne gleich darauf als die dem Menschen wirklich erreichbare Wahrheit die allmälig durch Untersuchung und Betrachtung begründete Ueberzeugung hinzustellen[6]); aber er behandelt diese Probleme ebenso

[2]) ebd. 333; zu dem Folgenden 149.

[3]) s. Gesch. d. Psych. Ib, S. 417 ff. 423.

[4]) Policrat. II, 18 (ed. Lugd. Bat. 1639, S. 87).

[5]) Vgl. a. a. O.: der Geist findet durch Beachtung und Vergleichung des Gemeinsamen und Verschiedenen an den Dingen multas apud se rerum status, alias quidem universales, alias singulares. Quos pro arbitrio suo definiens et multifariam dividens, ad ipsius arcana naturae mentis transmittit aspectum. Metal. II, 20: die Genera und Species sind quasi quaedam figmenta rationis, die sich selbst in der Betrachtung und Erforschung der Dinge übt. Sie sind allerdings exemplaria singularium, sed hoc quidem magis ad rationem doctrinae quam ad causam essentiae.

[6]) Metal. IV, 33. vgl. Schaarschmidt 238 f.

flüchtig wie das der Sprache, in welcher er ungeachtet der von nominalistischer Seite bereits erlangten richtigeren Einsicht nur die willkürliche lautliche Nachbildung der gegebenen Objekte erblickt (ebd. I, 13). Der Nerv seiner Beweisführung liegt vielmehr überall in der Aufzeigung des psychologischen Entwicklungsganges, kraft dessen Urtheile und Begriffe von allgemeinerem Charakter subjektiv entstehen. Und hierin eben, dass er es mit dieser Art des Beweises strenger genommen und jene Entwickelung eingehender zu zeichnen versucht hat, beruht seine verdienstliche Stellung in der Geschichte der Psychologie.

Bekanntlich besteht der genetisch-sensualistische Charakter der späteren englischen Psychologie wesentlich darin, dass die psychischen Funktionen mit Einschluss der höchsten und abstraktesten gleichsam als die Blüthe und Entfaltung der Keime aufgefasst werden, welche in den formalen und materialen Eigenthümlichkeiten der Empfindung und Wahrnehmung gegeben sind; methodisch ausserdem in dem Bestreben, die Erklärung und Ableitung derselben nach oben hin mit möglichst wenig Aufwand neuer Hypothesen zu leisten, so dass die zum Begreifen der ersten ansteigenden Stufen aufgebotenen Prinzipien auch für alle weiteren und komplizirteren Ergebnisse des seelischen Entwicklungsganges massund ausschlaggebend erscheinen[7]). Wenn sich dies so verhält, so hat Johannes von Salisbury Anspruch darauf, als der erste entschiedene Vertreter dieser psychologischen Richtung betrachtet zu werden.

Die sinnliche Wahrnehmung ist nach Johannes ein mit der Empfindung gegebenes **Urtheil**[8]), auf Grund dessen der Eindruck als warm oder kalt, schwarz oder weiss u. dgl. bezeichnet wird. Ein Urtheil höherer Ordnung liegt weiter in der **Anschauung** (imaginatio), sofern diese das von dem Eindrucke zurückgebliebene Bild der Wahrnehmung mit qualitativen Prädikaten versieht. Auf diesen beiden Arten des Urtheils beruht die **Meinung** (opinio). Aus Anlass der vielfach erprobten Unsicherheit derselben bemüht

---

[7]) Das Extrem dieser Methode dürfte in der Gegenwart bei Herbert Spencer erreicht sein.

[8]) primum judicium viget in sensu. Metal. IV, 11 (S. 892).

sich die Seele um solche Erkenntnisse, denen sie ohne Gefahr des Irrthums vertrauen kann, und aus diesem Streben erwächst ihr die Eigenschaft der Klugheit (prudentia, φρόνησις). Sie erwägt das Zukünftige und bewahrt (im Gedächtniss) das Vergangene; sie prüft ausserdem das Gegenwärtige und sucht Ueberblicke über das Ganze. Damit bethätigt sie die Eigenschaften der Voraussicht (providentia), Einsicht (astutia) und Umsicht (circumscriptio). Hat sie auf diese Weise die Wahrheit erlangt, so besitzt sie Wissen (scientia), und dieses, wie sich aus der aufgeführten Reihenfolge ergiebt, hat seinen Ursprung in der Wahrnehmung (sensus) (Metal. IV, 11f.). Freilich ist Wissen in diesem Sinne nicht überall zu haben und andrerseits kann auch die Meinung als solche richtig sein. Da sie aber selten die (subjektive) Gewissheit ihrer Urtheile mit sich führt, so wird ihr die letztere oft gleichsam gewaltsam zuerkannt (als opinio vehemens), wodurch die Meinung den Charakter des Glaubens (fides) erhält, der sowohl für den Verkehr der Menschen überhaupt nothwendig, als auch namentlich zum Festhalten der religiösen Wahrheiten unentbehrlich ist. Der Glaube steht sonach in der Mitte zwischen Meinung und Wissen, weil er das Gewisse nicht aus sachlicher Einsicht, sondern kraft eines Entschlusses (per vehementiam) als solches behauptet (ebd. 13). Wo aber die Gewissheit des Wissens auf rein theoretischem Wege vermittelst der „Klugheit" weiter gesucht wird, entspringt statt des Glaubens die vernünftige Ueberzeugung (ratio). Aus dem Streben nach derselben erzeugt die prudentia die methodisch-wissenschaftliche Forschung (philologia), sofern der Trieb nach Wahrheit sie zur Erforschung der Dinge anregt, über welche sie ein festes und sicheres Urtheil erlangen will (14). Gegenstand der ratio sind aber auch die ewigen Dinge (Wesen Gottes u. dgl.) sowie die Gründe der Dinge überhaupt (15f.). Diesen Entwicklungsgang der Vernunft bezeichnet Johannes gelegentlich auch durch die drei Stufen der physisch-sinnlichen, der mathematisch-abstrakten und der logisch-philosophischen Erkenntniss[9]). Ihren Sitz hat die ratio mit den Sinnen im Kopfe, und zwar, um deren Eindrücke zu verarbeiten,

[9]) Policr. II, 18. III, 7.

in der Mitte zwischen den Lokalisationen der Anschauung (cella phantastica) und des Gedächtnisses. Ihre Thätigkeit in der wissenschaftlichen Forschung zeigt sich im Besondern als **Genauigkeit** (periergia quae laborem circuit operis) und als **Behutsamkeit** (vigilans diligentia, quae exercitium temperat, ne quid nimis, ebd. 17).

So hoch aber die ratio über den Sinnen, so hoch steht andrerseits über ihr der **Intellekt**. Dieser macht sich zu Nutze (assequitur), was jene erforscht, indem er ihre Resultate für sich zur **Weisheit** (sapientia) aufspeichert. Er ist die oberste Kraft der geistigen Natur, diejenige, welche die menschlichen und göttlichen Gründe der Dinge, soweit sie auf natürlichem Wege erkennbar sind, in sich gegenständlich hat und überhaupt von der mit der ratio gegebenen Ueberlegung (deliberatio) den bessern Theil (nämlich was auf göttliche Dinge Bezug hat) in sich aufnimmt (18f.). Weisheit selbst ist das ruhige Besitzen und Geniessen der vermittelst des Intellekt erlangten höchsten Einsichten; sie ist contemplativ, wie die ratio aktiv. Eine übernatürliche Hilfe bekommt sie durch die **Gnade**, wurzelt aber, wie die bisherige Darstellung zeigt, auch ihrerseits von Haus aus in der sinnlichen Wahrnehmung[10]). Auch die Gnade wirkt somit auf der Grundlage der Natur, indem sie von den durch Sinnlichkeit erlangten Gewissheiten in freier Auswahl dasjenige benutzt, was zur Vollendung der Weisheit dienlich ist[11]).

Mit und neben den theoretischen Funktionen liegt aber in der Wahrnehmung und Anschauung auch die Wurzel für die verschiedenen Ausgestaltungen des praktischen Verhaltens und des affektiven Seelenlebens. Die Imagination nämlich hat auch die Fähigkeit, sich nach Analogie des Gegenwärtigen das Zukünftige vorzu-

[10]) Patet ex his quod siquis praemissos gradus recenseat, de scaturigine sensuum etiam sapientiam, praeeunte et opitulante gratia, videbit emanare. Dies bezeuge übrigens schon die h. Schrift, wenn sie als Anfang der Weisheit die „Furcht“ setzt (timor), die ja auf Wahrnehmung oder wenigstens Anschauung beruhe. a. a. O. 19.

[11]) Die höchsten Stufen non operatur natura sed gratia, quae de fonte sensuum pro arbitrio suo elicit varios rivulos scientiarum et sapientiae. ebd.

stellen, und je nachdem sie hierdurch in eine angenehme oder unangenehme Erregtheit (passio) versetzt wird, bedingt sie entweder Hoffnung oder Furcht. Aus diesen entspringt weiter das Verlangen (cupiditas), ein Zustand, in welchem sich entgegengesetzte Gefühle begegnen: die Hoffnung erweckt Lust, das Bewusstsein der Entfernung bedingt Unlust. Zorn entsteht, wenn jene beiden Affekte in verstärktem Masse auftreten, sich gegen einander kehren und dadurch die Ruhe und Ordnung in der Seele beeinträchtigen. Aus derartigen Erfahrungen lernt die Imagination, um die schädlichen Folgen der inneren Unordnung (Neid, Ueppigkeit, Hass, Eitelkeit u. dgl.) zu vermeiden, Vorsicht (cautela), eine Gemüthsstimmung, die im Uebermass auftretend Zaghaftigkeit (formido), deren Mangel dagegen Unbesonnenheit (temeritas) bedingt. Auf analoge Weise erwachsen von der sinnlichen Wahrnehmung aus alle Affekte (Metal. IV, 10, S. 891).

Auch Johannes' Ethik ruht auf diesen methodischen Grundlagen. Sie ist eine nach genetischer Erklärung und Ableitung strebende Tugendlehre, in der freilich auch nur wie in der Psychologie die flüchtigsten Umrisse zu Tage treten: Das menschliche Leben erhält durch den Widerstreit der niederen und höheren Begehrungen den Charakter eines Kampfes. Masshalten ist das Wesen der Tugend, Masslosigkeit das des Lasters; wie dieses auf Selbstüberhebung, so gründet jene sich auf Demuth. Auf Grund dieses Sachverhaltes treten den bekannten vier Kardinaltugenden vier Arten des Lasters (Habsucht, Ueppigkeit, Tyrannei und Hochmuth) gegenüber. Wahrhaft frei macht den Menschen nur die Ausübung der Tugend. Wahre innere Freiheit muss durch stufenweise Erhebung zur Wiedergeburt angestrebt werden. Die Vorbedingung zur Erreichung dieses höchsten Zieles ist Selbsterkenntniss auf dem Wege der Selbstbeobachtung[12]).

Man erkennt unschwer die noch kindlich ungelenke Art und Weise, in welcher die genetische Methode der Psychologie bei Johannes von Salisbury gehandhabt wird. Es muss auch nicht übersehen werden, in welchem Masse sie von der althergebrachten Denkweise beeinflusst ist. Wo die Wechselwirkung der zu Grunde

---

[12]) Die Belege bei Schaarschmidt 334. 338. 340 ff.

anteren Fun ionen nicht vollständig zur Erklärung de[redacted]r
zureichen will, muss bei ihm die Annahme eines direkte[redacted]n
uns der substanziellen Seele aushelfen. Doch zeigt sic[redacted]h
erseits gerade in diesem Umstande die Geflissentlichkeit, m[redacted]it
e bestrebt ist, die ruhende Scala von übereinanderliegende[redacted]n
n des innern Lebens aller Orten in den Fluss eines lebendige[redacted]n
ssen und einer ansteigenden Thätigkeit aufzulösen; das inne[redacted]re
n soll unten wie oben gleichmässig als psychisches Wach[redacted]s-
um und Bewegung erscheinen. Bemerkenswerth ist namentli[redacted]ch
Bemühung, mit der die theoretische und die praktische Se[redacted]le
des Seelenlebens in engerer Bezogenheit aufeinander gehalten u[redacted]nd
mit einer schon an Condillac's Methode erinnernden Konsequ[redacted]nz
als verschiedene Aeste desselben Stammes, nämlich der sinnlic[redacted]en
Anschauung, aufgezeigt werden. Besonders deutlich zeigt sich [redacted]der
Brust dieses Strebens nach genetischer Methode auch in der T[redacted]hat-
sache, dass selbst an den mehr im Sinne der Mystik bestimmten
geistigen Thätigkeiten ausdrücklich noch die Spuren ihrer Abkunft
von der sinnlichen Anschauung her nachgewiesen und selbst für
die Wirksamkeit der Gnade in der „Weisheit" der sensualistische
Entwicklungsgang zur Vorbedingung gemacht wird. Eine Menge
die für diesen Standpunkt der Betrachtung erheblich
im Dunkeln. Wir finden namentlich noch
Wechselverhältnisses zwischen anschau
Funktionen. In der A
über intentionale Species, ü
bei Seite stellt, um sich
zuzuwenden, in denen
sich gegenseitig beeinfl
zeugenden Gewandthe
Erkenntniss-Fun
Eigenschaften des wiss
sucht, glaubt ma
zu versp
in ihrer welt
zu der se

3.

Die Quellen der Psychologie im 12. Jahrhundert.

Eine Psychologie im Geist und der Methode des Johannes von Salisbury würde bei originaler Entwicklung unter dem Einflusse eines mehr systematischen und gleich weltkundigen Kopfes eine werthvolle Leistung geworden sein. Das starre Gefüge, in welchem die aristotelischen Klassen und Stufen innerhalb der Scholastik zunächst auftreten, wäre für sie von vornherein unmöglich gewesen. Das Schicksal verfuhr aber mit dieser Richtung ähnlich wie gleichzeitig mit der Psychologie der Viktoriner[13]): Die Entwicklung von einer neuen eigenartigen Grundlage aus wurde vorzeitig unterbrochen und abgeschnitten durch die Aufgrabung alter Quellen, deren stark und breit hervorbrechende Strömung alles andere mit sich fortführte. Was für die Viktoriner die Ausbreitung des Peripateticismus, das bedeutet für die genetische Psychologie in dem angezeigten Sinne das abendländische Auftreten der wissenschaftlichen Literatur der Araber.

An Veranlassung, das systematisch-psychologische Fachwerk mit selbständigem Gedankengehalte zu erfüllen, hat es zwar der Scholastik niemals völlig gemangelt. Die Wirksamkeit bestimmter Motive in dieser Hinsicht ist bei ihr auch zu keiner Zeit ganz zu verkennen. Sie sind ihr stetig gegeben in dem Bestreben, dogmatische Probleme, die ein unmittelbar praktisches Interesse haben und bei denen namentlich das Wesen des Willens und der affektiven Seite der Seele in Frage kommt, durch genauere Erörterung des Begehrens, Wollens und der Gemüthszustände mit beantworten zu helfen. Diese Nöthigung hat immer und immer wieder auch angesichts der Fülle, in der das altüberlieferte Material mehr und mehr den wissenschaftlichen Gesichtskreis einzunehmen begann, zu selbständiger schärferer Betrachtung der einschlagenden Verhältnisse veranlasst[14]). Thatsächlich aber herrscht auf psychologischem Gebiete im 12. und 13. Jahrhundert der Einfluss der

---

[13]) S. Gesch. d. Psych. a. a. O. S. 412f.

[14]) In der älteren Zeit u. a. schon bei Alexander von Hales, z. B. in dessen Erörterungen über das Verhältniss der Freiheit zu den Affekten, Summ. univ. theol. IV, 55,2.

Araber, d. h. des durch ihre Auffassung hindurchgegangenen Aristoteles und Galen, und zwar zunächst in der Richtung auf Wiedergewinnung des Materiales an psychologischen und anthropologischen Thatsachen. Der vorwiegend weltlichen Richtung des Islam gemäss erhielt und behauptete der Aristotelismus hier viel mehr den Charakter der Weltweisheit und blieb daher auch trotz des hereingenommenen alexandrinischen Emanatismus im grossen Ganzen der ursprünglichen Form ähnlicher, als es für's Erste im Abendlande der Fall war. Die arabischen Philosophen aber waren entweder vorwiegend (wie Alkendi) Mathematiker oder zugleich (wie Alfarabi) durch encyklopädistische Interessen bestimmt. So erscheint bei ihnen selbst die aristotelische Erkenntnisslehre in dem Lichte einer Wechselwirkung verschiedener nach der Analogie von Naturkräften sich gegenseitig beeinflussender psychischer Potenzen[15]).

Eine tabula rasa haben nun diese arabischen Bildungselemente bei ihrem mächtigen Herüberwirken im Abendlande auch in psychologischer Beziehung keineswegs vorgefunden. Der direkte Zusammenhang mit dem Alterthume war hier wenigstens durch einen dünnen Faden erhalten geblieben. Antike psychologische Quellen lagen noch vor in dem Gedichte des Lukrez, einigen Schriften Cicero's und den Kompendien und Kommentaren des Cassiodor und Boëtius[16]). Dazu kam, was die Kirchenväter theils an eigenen Theorien, theils an überliefertem Materiale zu Gebote stellten. In besonderem Ansehen standen von Anfang an der Abriss, welchen in einigen Kapiteln Johannes Damascenus von den Unterschieden und Leistungen der einzelnen seelischen Kräfte gegeben hatte[17]). Derselbe bringt Reste der antiken und patristischen Definitionen und Eintheilungen, in schlechter Ordnung und ungleicher

---

[15]) Vgl. die summarische Darstellung derselben bei Prantl, Gesch. d. Log. II, 299.

[16]) S. Jourdain, Recherches critiques etc., deutsch von Stahr (Halle 1831) S. 22.

[17]) Joh. Dam. de orthod. fid. II Kap. 13: περὶ ἡδονῶν. 14: περὶ λύπης. 15: περὶ φόβου. 16: περὶ θυμοῦ. 17: περὶ φανταστικοῦ. 18: περὶ αἰσθήσεως. 19: περὶ διανοητικοῦ. 20: περὶ μνημονευτικοῦ. 21: περὶ ἐνδιαθέτου λόγου καὶ προφορικοῦ. 22: περὶ πάθους καὶ ἐνεργείας. 23: περὶ ἐνεργείας. 24: περὶ ἑκουσίου καὶ ἀκουσίου. 25: περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν.

Ausführung, meist primitiver Art, wenn auch mit dem unverkennbaren Bestreben nach einer gewissen Vollständigkeit der Aufzählung. Für die ersten Jahrhunderte der Scholastik war er wegen seiner Verständlichkeit ein brauchbares und viel benutztes Lernmittel, um so mehr als ihm nach Bedürfniss die tiefgehenden Analysen in den Werken Augustin's zur Ergänzung gereichen konnten. Vor dem Bekanntwerden des Aristoteles war er jedenfalls das Einzige was man im Occident an systematischem Stoffe den arabischen Materialien von Haus aus an die Seite zu stellen hatte. Der Inhalt geht nirgends über die leichtfasslichsten empirischen Bestimmungen der bekanntesten psychischen Zustände hinaus; eine Erkenntnisslehre ist noch nicht einmal in den Grundzügen versucht. Aber gerade die Oberflächlichkeit in der Aufreihung nackter Klassenunterschiede [18]) hat dazu gedient, allen späteren systematischen Ausführungen vorzuarbeiten, zunächst insbesondere der Aufnahme der Avicenna'schen Werke, die mit dem gleichen Streben nach genauer Unterscheidung eine weit grössere Bemühung um Vollständigkeit und eingehende Darstellung verbinden.

Während man sich im Abendlande noch mit diesen spärlichen Quellen begnügen musste, hatten auf Anregung nestorianischer Christen bereits im neunten Jahrhundert die Araber angefangen, die griechischen Literaturschätze zu übertragen, und zwar sind es auch schon bei ihnen zuerst die Bedürfnisse nach Thatsachenkenntniss gewesen, welche dazu veranlassten. Mathematische, medizinische und astronomische Schriften machten den Anfang; dann erst folgten die logischen und metaphysischen des Aristoteles, dessen Einfluss durch die Bearbeitung von Seiten Avicenna's (c. 1015) im Orient wie in Spanien herrschend wurde. Den Einfluss dieser Strömung auf die Psychologie des Abendlandes vermittelte dem 12. Jahrh. insbesondere dasjenige was noch in der Mitte des elften als Uebersetzer wie als Darsteller Konstantin von Karthago (gewönlich als Africanus bezeichnet) geleistet hatte. Den Einfluss,

18) innerhalb der Willenslehre z. B. werden auf dem Raume weniger Zeilen nicht weniger als sechs Hauptbegriffe (in lateinischer Uebertragung: [con]silium, judicium, sententia, electio, impulsus, usus) erledigt.

welchen seine Thätigkeit in dieser Richtung ausübte, erkennt man namentlich bei Wilhelm von Conches. Was uns von den Schriften beider vorliegt, gestattet eine ziemlich genaue Abschätzung des psychologischen Kenntnissmaterials am Anfange des zwölften Jahrhunderts.

Konstantin's Ansichten vom Wesen der Seele und ihrem Verhältniss zum Leibe sind [19]) eine äusserliche Verschmelzung der platonischen und aristotelischen Auffassung. Die Beschaffenheit der Seele erkennt man, so führt er aus, wie die der Natur aus ihren Leistungen (actionibus) [20]). Die Seele ist eine Substanz neben dem Körper, weil sie Entgegengesetztes (Lust und Unlust) in sich aufnimmt und ausserdem andere Substanzen, insbesondere den Leib, zu bewegen vermag. Ihre spezifische Verschiedenheit vom Leiblichen ergiebt sich aus der Insensibilität ihrer Qualitäten und Kräfte. Wäre sie ein Körper im Körper, ähnlich wie Pneuma (spiritus vitalis), Luft oder Feuer, so müsste sie als feineres Feuer u. dgl. sich doch immer noch durch eine besondere Eigenheit von dem gewöhnlichen Stoffe dieser Art unterscheiden, und dann wäre eben diese letztere als das wesentlich Seelische zu betrachten [21]). Im Verhältniss zum Körper selbst ist sie (ganz im Sinne des Aristoteles) erste Entelechie (perfectio prima) (Opp. I, 314); auch ihre allgemeine Eintheilung ist die aristotelische; die Gliederung im Einzelnen tritt dagegen verschieden auf je nach den Quellen, welche der Verfasser gerade ausschreibt. Eigenthümlich ist (oder lautet) in Bezug auf die Denkseele die Ansicht über den Antheil der physiologischen Organe bei ihren Wirkungen, sofern die letzteren nur zum Theil unter Vermittelung der Nerven, theilweise aber auch durch das Gehirn allein mitbedingt sein sollen. Ersteres sei der Fall bei Empfindung und Bewegung, letzteres dagegen bei allen was zur eigentlichen geistigen Kombination (ordinatio, auch mens genannt) zugehört. Die Phantasie oder Imagination sendet ihre Bilder zum Intellekt, der sie unterscheidet und beurtheilt, aber auch auf Grund des Gedächtnisses einen Schatz eigener In-

[19]) ganz nach arabischer Art, s. Prantl a. a. O.
[20]) De commun. medic. cogn. necess. loc. (ed. Bas.) IV, 1, 79.
[21]) Opp. (ed. Bas. 1536) I S. 312. 315.

halte besitzt, durch die er das Handeln anregen kann (IV, 9 S. 91).

Die allgemeinen Modifikationen der Denkthätigkeit ergeben sich bei Konstantin aus der Eintheilung des Gehirns. Empfindung und Anschauung vermittelt das Pneuma des vorderen, Bewegung und Gedächtniss das des hinteren Hirnventrikels; zum Denken, Ueberlegen, sowie zur bewussten Erinnerung bedarf es des Zusammenwirkens des letzteren mit dem mittleren. Eine besondere Rolle spielt dabei die von Galen her überlieferte Ansicht[22]) von der regulatorischen Thätigkeit der Zirbeldrüse. Um von dem mittleren in den hinteren Ventrikel (die Stätte für das Anschauen, Denken und Erkennen) zu gelangen, lüftet das Pneuma den zwischen beiden befindlichen „wurmförmigen" beweglichen Verschluss. Von dem Nachgeben des letzteren hängt das Auffinden einer gesuchten Vorstellung wie überhaupt das Gelingen des Nachdenkens ab. Auf der Feinheit und Klarheit des Pneuma, sowie auf der Leichtigkeit oder Langsamkeit, mit welcher das erwähnte Organ sich bewegt, beruhen die individuellen Unterschiede hinsichtlich des raschen oder trägen Denkens und Antwortens (Opp. I, S. 309). Die gleiche primitive Teleologie herrscht in der Darstellung der Nervenfunktionen: Die Empfindungsnerven entspringen am Vorderhirn, um sanfte Eindrücke (mollitiem) leichter aufzufassen; die der Bewegung dagegen gehen vom Hinterhirn aus, um bei starken Bewegungen nicht zu reissen (ne propter motum facile rumpantur).

Wie die Seele immateriell und unsterblich, so ist das Pneuma körperlich und vergänglich. Jene ist die erste, dieses die zweite Ursache des Lebens. Darin liegt es begründet, dass die Kräfte und Vorzüge der Seele sich nach der besseren oder schlechteren Komplexion des Leibes richten, von der auch die Qualität des Lebensgeistes abhängt. Auch der Einfluss, den Alter, Geschlecht, Klima u. dgl. auf die geistige Bethätigung haben, stammt aus dieser Vermittelung (Opp. I, S. 316, IV, 19, S. 96).

Die Empfindung wird bestimmt als eine besondere Art von Bewegung. Sechs Arten der Bewegung werden unterschieden:

---

[22]) s. Gesch. d. Psych. Ib, S. 270.

zwei einfache und vier zusammengesetzte. Die letzteren fallen für unseren Zweck ausser Betracht; die beiden ersteren sind die qualitativen und die Ortsveränderung. In jener besteht auch das Wesen der Empfindung, die nichts anderes ist als Veränderung des Sinnesorgans in die Beschaffenheit des Empfundenen[23]).

Die Darstellung des Vorganges beim Sehen, Hören, Riechen unter Vermittelung der Luft und des Pneuma ist die galenische[24]). Zum Bewusstwerden der Empfindung ist überall die physiologische Zuleitung der Eindrücke zu der Seele erforderlich. Zur Erläuterung dessen werden die Ausgangsstellen und Verzweigungen der Sinnesnerven etwas eingehender beschrieben.

Die Bewegung ist physiologisch vermittelt durch das Gehirn und die Bewegungsnerven, zwischen denen das Rückenmark oder verlängerte Mark (nucla) die Verbindung bildet (IV, 17 S. 95). Zur willkürlichen Bewegung bedarf es aber eines ersten Anstosses von Seiten der Seele auf Grund von Verlangen und Wollen. Die Möglichkeit einer Rückwirkung der körperlichen Bewegung auf die Seele wird wegen der Unkörperlichkeit der letzteren geleugnet (I S. 314).

Die einzelnen Affekte erklärt Konstantin als die verschiedenen Arten, wie durch seelische Inhalte die innere Wärme und dadurch weiter die Beschaffenheit und Wirkungsweise des Pneuma sich verändert (IV, 8, S. 90 f.). Die Empfindung steht zu den Affekten in unmittelbarer Beziehung wegen des Umstandes, dass der Sinn von Natur dasjenige zu vermeiden sucht, was ihm schädlich ist, am Entgegengesetzten aber Lust hat (ebd. 16 S. 94). Auch die Seelenkrankheiten beruhen auf leiblichen Ursachen.

Man sieht, wie ausgefahren hier die alten Geleise sind, in denen die Psychologie einhergeht. Man erkennt aber auch, wie schon an der Schwelle des MA die empirische Psychologie sich von den Arabern her zur Geltung bringt und auf diesem Wege durch Konstantins Vermittelung einen stetigen Zusammenhang mit dem Alterthume behauptet.

---

23) mutatio membrorum in qualitates rerum sensu capiendarum. Opp. IV, 1, S. 80.

24) Ebd. 11 S. 92 ff. Vgl. Gesch. d. Psych. I b, S. 190 f. 194.

Im Wesentlichen von Konstantin[25]) abhängig ist Wilhelm von Conches, der ohne den Aristoteles selbst zu kennen[26]) das empirisch-psychologische Material der damaligen Zeit im Abendlande bekannter gemacht zu haben scheint. Die Seele erklärt er, unklar genug, für den mit dem Leibe verbundenen „Geist“[27]); über ihr Verhältniss zum Leibe spricht er weder im Sinne des Plato noch des Aristoteles (obschon er den ersteren nennt), sondern zeigt kurz, dass sie demselben weder äusserlich angesetzt noch mit ihm gemischt, sondern eben lediglich mit ihm „verbunden“ sein könne[28]). Den Grund dieser Verbindung sieht er in ihrer Vorliebe für Proportion und Harmonie in den Verhältnissen des Leibes. Die Funktionen der drei Hirnventrikel werden wie bei Konstantin beschrieben und mit angeblichen Erfahrungen bei Kopfwunden belegt (Opp. Bed. II, 229). Auch die Eintheilung der Seelenvermögen (virtus), die als in den Organen des Leibes befindliche Fähigkeiten zu spezifischen Leistungen[29]) definirt werden, ist wie bei jenem. Als Kriterium für die Unterscheidung der rein seelischen Funktionen von den wesentlich leiblichen dient die Vergleichung von Mensch und Thier: was beiden gemeinsam ist, gehört zu der letzteren Klasse; so namentlich die Empfindung; begriffliches Unterscheiden und Erkennen (discernere und intelligere) dagegen ist seelischer Natur, wie sich namentlich daraus ergiebt, dass diese Fähigkeiten zwar mit der Pflege des Körpers beginnen, weiterhin aber nur in dem Masse wachsen, wie die letztere gegen die der Seele als solcher zurücktritt (Bed. 228 f.).

In der Darstellung des Empfindungsvorgangs (bei Vinc. Bell. XXV, 71) betont auch Wilhelm die Verbindung der einzelnen Sinnesorgane mit dem Gehirn vermittelst der Sinnesnerven. Unter

---

[25]) ausserdem auch von Boëtius u. a. vgl. Vincent. Bellov. Specul. quadr. XXV, 58.

[26]) in der Dialektik giebt er sich als Platoniker. Jourdain 28.

[27]) spiritus corpori conjunctus, Fragm. bei Cousin, Ouvr. inéd. d'Ab. S. 674; ebs. περὶ διδάξεως bei den Werken des Beda (ed. Col. Agr. 1612) II, 228.

[28]) ebd. u. bei Beda 229.

[29]) possibilitas in membris constituta quod est suum perficiens, bei Vinc. Bellov. XXV, 24.

den überlieferten Theorien entscheidet er sich (ebenfalls mit Galen) für die Annahme des kontinuirlichen Zusammenhangs zwischen Auge und Objekt durch das aus ersterem heraustretende Sehpneuma, wofür als Erfahrungsbeweis die angebliche Uebertragung von Augenleiden vermittelst des Blickes angegeben wird. Auch einige andere einschlagende Probleme, z. B. die Unmöglichkeit vom Hellen aus die Gegenstände im Dunkeln zu sehen, hat er wenigstens berührt. Die Lage und Anordnung der Sinnesorgane begründet er teleologisch mit Rücksicht auf ihre Tragweite[30]).

Auch bei Wilhelm führt übrigens die empirisch-psychologische Untersuchung zu den Anfängen einer genetischen Seelenlehre. Aus der Wahrnehmung entspringt die Anschauung (imaginatio), auf Grund deren auch Qualitäten wie Beschaffenheit und Grösse, Uebereinstimmung und Verschiedenheiten erkannt werden. Hieraus weiter erwächst der Seele Auffassung und Verständniss (ingenium). Die Erfahrung, dass sie sich dabei irren kann, bedingt Meinung (opinio) mit Vorbehalt; wird die Ueberzeugung fest, so ist ratio (Verstand) vorhanden. Aus dieser entsteht weiter, und zwar, wie Wilhelm zu zeigen sucht, auf Grund eines historischen Entwicklungsganges, die Intelligenz: die ersten Menschen erkannten unter Führung des Verstandes die Ursachen der Dinge und sahen, was jedes derselben als Körper leisten kann und was nicht. Sie suchten daher nach der Ursache für diejenigen Wirkungen, welche nicht vom Körper stammen. Ueber die letztere (welche sie Geist nannten) bildeten sich zunächst wahre und falsche Meinungen. Mit der Entwickelung der Erkenntniss aber, die lange Zeit und grossen Fleiss erforderte, wurden jene befestigt und diese mehr und mehr entfernt und auf diese Weise allmälig die wirkliche Einsicht in das Wesen des Unkörperlichen und Uebersinnlichen hergestellt. Dass Verstand und Intelligenz in der Kindheit noch nicht zur Geltung kommen, beruht auf der in diesem Alter durch den Ernährungsprocess bedingten Ueberfüllung des Gehirns mit Pneuma[31]). — Aus der alten Temperamentenlehre

---

30) b. Bed. 228. Vinc. Bell. 31. 24.

31) Wilh. v. Conch. frag. bei Cousin, Ouvr. inéd. d'Ab. S. 671 ff. Περὶ διδάξεως in Bed. opp. II, 229. Vgl. a. Hauréau, Phil. scol. I, 438.

finden sich bei Wilhelm einige Bestimmungen über den Einfluss von Kälte und Wärme auf die Stärke und Schwäche des Gedächtnisses, sowie auf die Art des Wachsthums[32]).

Ueber die Dürftigkeit dieser Anfänge hinaus gelangte die empirische Psychologie zunächst auch ihrerseits in Folge der Erweiterung des allgemeinen wissenschaftlichen Gesichtskreises, der im zwölften Jahrhundert durch die fortgesetzte Uebertragung arabischer Werke sich vollzog[33]). Die Verbreitung der wissenschaftlichen Kenntnisse nahm auf diese Weise bei den Christen im Ganzen denselben Gang, wie vorher innerhalb des Islam. Männer wie Konstantin, Gerber, Adelard von Bath beschränkten sich hauptsächlich auf Medizinisches und Mathematisches; gegen die Mitte des zwölften Jahrhunderts beginnt, angeregt durch die Schriften des Algazel, Alfarabi und Avicenna, das Studium der Metaphysik, Physik und Logik; dann kommen in rascher Folge Uebertragungen aus allen Theilen der Philosophie. Für's erste konnten diese Anregungen freilich nur bei einem Theile der Scholastiker eingehende Beachtung finden, weil von den selbständigen Anfängen der scholastischen Probleme her noch andere Fragen, insbesondere der Universalienstreit, das Interesse gefangen nehmen. Bei Autoren wie Johannes von Salisbury, Hugo von St. Victor, Alanus ab insulis findet man wohl platonische, aber noch keine direkten arabischen und (abgesehen von der Logik) aristotelischen Einflüsse. Mit dem Anfange des dreizehnten Jahrhunderts dagegen[34]) ist hinsichtlich des empirisch-wissenschaftlichen Materials die Aufmerksamkeit aller Parteien fast ausschliesslich auf die Araber gerichtet, und in der Psychologie insbesondere herrscht Aristoteles auschliesslich durch Avicenna.

---

[32]) b. Cous. a. a. O. 676. Vinc. Bell. XXIV, 74.

[33]) s. Wüstenfeld in den Abhandl. d. K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, 1877, S. 25. 38.

[34]) vgl. Jourdain 245. 269. 215.

XXX.

Handschriftenfunde zur Philosophie der Renaissance.

Von

Ludwig Stein in Zürich.

I.

Die erste „Geschichte der antiken Philosophie" in der Neuzeit.

In der jüngsten Auflage seines vortrefflichen Grundrisses der neueren Philosophie bemerkt Heinze[1]): „In einer kleinen Schrift aus dem Jahre 1518: de initiis, sectis et laudibus philosophiae, gibt der Antischolastiker Joh. Ludovicus Vives eine Uebersicht

[1]) Ueberweg-Heinze, Grundriss der Geschichte der Philosophie, Bd. III, 7. Auflage, 1888, S. 25. Allerdings besitzen wir auch aus der scholastischen Periode ein Werk, das einen kräftigen Anlauf zu einer Philosophiegeschichte nimmt; es ist dies das Werk des englischen Nominalisten Walter Burley (Gualterus Burlaeus), de vita et moribus philosophorum, das in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts entstand (Burleigh lebte 1275—1357). Dieses Werk wurde zum ersten Mal in Cöln 1470 gedruckt. Allein dieses Buch, das wir jetzt in einer trefflichen Ausgabe von Hermann Knust besitzen (177. Publication des literarischen Vereins in Stuttgart), ist eine pure, völlig kritiklose Compilation ohne jede Spur jener selbständigeren Auffassung und systematischeren Gruppirung, die Buonosegnius bereits deutlich verräth. Hier zeigt sich eben der greifbare Unterschied zwischen der scholastischen und der Renaissance-Periode ganz deutlich. Der Scholastiker in seinem Autoritätsglauben nimmt alle Anecdoten des Diogenes ungeprüft hin, der Renaissance-Philosoph bearbeitet den Stoff selbständig und eigenartig. Auch ist Burlaeus nicht in dem Sinne Doxograph wie Buonosegnius; jener legt das Schwergewicht seiner Darstellung in die Biographien, dieser betont vorzugsweise die philosophischen Lehrmeinungen.

über die Geschichte der alten Philosophie, wohl die erste, die wir aus der neueren Zeit besitzen". Einige Funde an unedirten Handschriften, die ich jüngst gelegentlich einer italienischen Studienreise gemacht habe, setzen mich in den Stand, diese Annahme Heinzes zu berichtigen. Die ersten Anfänge der philosophischen Historiographie der Neuzeit sind, wie ich nachweisen werde, um mehr als ein halbes Jahrhundert zurückzudatiren, so dass der erste leise Anlauf zu einer Geschichtsschreibung der Philosophie zeitlich so ziemlich zusammenfällt mit dem allmäligen Aufdämmern des historischen Bewusstseins überhaupt. Die Thatsache ist ja hinlänglich bekannt und breitgetreten, dass dem Mittelalter Sinn und Empfänglichkeit für Geschichtsforschung fast vollständig abgingen. Selbst die hervorragendsten Denker der scholastischen Philosophie, die ja mit virtuoser Meisterschaft sich auf den Höhen der metaphysischen Speculation heimisch zu machen und auf dieser gefährlichen Balancirstange mit vollendeter Sicherheit einherzustolziren wussten, tasteten in kindischer Unbeholfenheit herum, wenn es sich um geschichtliche Zusammenhänge handelte. Kein Wunder, dass die Scholastiker bei diesem empfindlichen Mangel an historischem Verständniss überall da, wo sie mit naiver Unwissenheit historische Beziehungen erwähnen, bei jedem Schritt stolperten und die wunderlichsten Capriolen schlugen. Ein drastisches Beispiel möge der doctor universalis, Albertus magnus, liefern. Er rechnet z. B. die Pythagoreer zu den Stoikern[2]). Hesiod hat nach Albertus auch unter dem Namen Homer geschrieben[3]). Anaximenes heisst bei ihm Atzimes; Xenophanes aus Colophon erscheint bei ihm unter dem Namen Malaconenses oder Melotenenses[4]), was auf ein Corruptel aus dem Arabischen zurückzuführen ist. Nicht weniger ergötzlich nennt er Plato den „princeps Stoicorum". Am drolligsten ist seine etymologische Ableitung des Namens „Epicureer", den er darauf zurückführt, dass die Epicureer super cutem curantes waren[5]), d. h. auf der faulen Haut lagen und ihre Zeit mit Nichtsthun ver-

[2]) Vgl. Albertus Magnus, Metaph. lib. I, tr. 4, cap. 1, p. 36 ed. Jammy.

[3]) Ibid. tr. 5, cap. 1, p. 54 ed. Jammy.

[4]) Albertus, de Coelo et de mundo lib. II, tract. 4, cap. 4, Opp. II.

[5]) Vgl. Sighart, Albert der Grosse, Rgb. 1857, S. 393f.

geudeten. So unsagbar kläglich war es um den historischen Sinn eines Mannes bestellt, der im 13. Jahrhundert als eine Leuchte der Kirche und Grundsäule der Philosophie angestaunt wurde. Begegnen wir aber selbst bei diesem doctor universalis, dem grossen Lehrer Thomas von Aquin's, einer solchen barbarischen Unwissenheit in Bezug auf die Philosophiegeschichte, so kann man sich von der Verrohung des historischen Verständnisses bei kleineren Geistern einen ungefähren Begriff machen. Dieser Zustand der wissenschaftlichen Verwilderung dauerte, in Deutschland namentlich, bis tief in das 15. Jahrhundert hinein[6]).

Um die Mitte des 15. Jahrhunderts fängt der historische Geist mit einem Male sich mächtig zu regen an. Das Wiederaufblühen der classischen Litteratur in Italien bot den unmittelbaren Anlass zu einer geschichtlicheren Auffassung der Wissenschaften. Durch das Zurückgehen auf die griechischen Grundquellen nämlich klärte sich der von den Verballhornisirungen der Texte seitens der arabischen Uebersetzerschulen umflorte kritische Blick, und man begann die antike Welt reiner und unmittelbarer anzuschauen[7]). Die Historiographie, die in Italien schon im 14. Jahrhundert mit Giovanni Villani so kräftig und glücklich eingesetzt hatte[8]), empfing nunmehr vom aufdämmernden Humanismus lebhafte Anregungen und mannigfache Befruchtungen. Und war nun auch das historische Interesse anfänglich naturgemäss nur für politische Ereignisse erwacht, so wurde der kühne Schritt von der politischen Geschichte zur Kultur- und Geistesgeschichte bald gewagt.

Petrarca, dessen begeisternde Flammenworte zuerst die Wiedererweckung der Antike laut verkündeten, hat den glücklichen Uebergang von der politischen zur Kulturgeschichte selbst angebahnt. Neben seinem nachhaltigen Eintreten für die Geschichtsschreibung überhaupt hat er durch seine biographische Schilderung der be-

---

[6]) Vgl. Conr. Bursian, Geschichte der class. Philologie in Deutschland, I, S. 86 ff.

[7]) Vgl. Burckhardt, die Kultur der Renaissance in Italien, 3. Aufl., Bd. I, S. 288.

[8]) Vgl. die lichtvollen Ausführungen bei v. Wegele, Geschichte der deutschen Historiographie, S. 30 ff.

rühmten Männer Roms — er schrieb 32 Viten[9]) — der Historiographie neue Bahnen erschlossen. Die von Petrarca gegebene Anregung erweckte zunächst in Italien allenthalben lebhaften Wiederhall. Es war, als ob Petrarca das historische Bewusstsein der Menschheit, das seit einem Jahrtausend einem dumpfen, benebelnden Halbschlaf verfallen war, aus dieser ungesunden Lethargie gewaltsam aufgerüttelt hätte. Denn in den Anfängen des fünfzehnten Jahrhunderts kann man an den verschiedensten Bildungscentren Italiens das dämmerhafte Erwachen jenes Bewusstseins beobachten[10]), das auf die Herstellung einer Verbindungsbrücke mit dem Geist der Vergangenheit energisch hindrängt. Der Geschmack hebt und verfeinert sich allmälig. Man beginnt in der philosophischen Welt einzusehen, dass der überwiegend grösste Theil der Irrthümer, welche die Scholastiker in ihrer Interpretation der antiken Philosophen begangen haben, ihren durchaus unzuverlässigen, durch mehrfache Uebertragungen bis zur Unkenntlichkeit entstellten Texten der griechischen Philosophen entsprungen sind. Die philologische Kritik, gefördert und thatkräftig unterstützt von einem Niccolo de' Niccoli[11]), arbeitete einem gediegenen historischen Verständniss kräftig vor.

Den Mittelpunkt dieser aufstrebenden Historiographie bildete natürlich Florenz, das ja im 15. Jahrhundert alle Strahlen des wissenschaftlichen und künstlerischen Lebens wie in einem Brennspiegel in sich vereinigte. Und hier war es namentlich Lionardo Bruni, bekannter unter dem Namen Leonardus Aretinus, der in den ersten Dezennien des fünfzehnten Jahrhunderts trotz seines massenschreiberischen Eklektizismus[12]) belebend und befruchtend auf das historische Verständniss seiner Zeitgenossen eingewirkt hat.

---

[9]) Vgl. G. Voigt, die Wiederbelebung des classischen Alterthums, zweite Auflage, I, 157.

[10]) Vgl. die anziehende Schilderung bei Voigt, a. a. O. I, 235 ff.

[11]) Voigt a. a. O. I, S. 300.

[12]) Die Bibliotheca Laurentiana in Florenz bewahrt weit über 100 Manuscripte dieses maasslosen Vielschreibers. Ueber ihn vgl. Clemens Mehus, in seiner Editio der Epistolae Leonardi, Florenz 1741. Einiges findet man bei Voigt a. a. O. I, S. 309 ff.

Lionardo Bruni nun hat in einem Isagogicon[13]), seu introductio ad moralem philosophiam betitelten Werk den ersten Anlauf dazu genommen, die prinzipiellen Unterschiede der einzelnen antiken Philosophenschulen in grobgearbeiteten Umrissen zu kennzeichnen.

Zu den Geistesgenossen, vielleicht gar Schülern Brunis gehörte u. A. auch Johannes Baptista Buonosegnius[14]), der Verfasser der ersten uns bekannten Geschichte der antiken Philosophie in der Neuzeit, ein angesehener Humanist, dessen Namen die Darsteller dieser Periode mit seltener Einmüthigkeit beharrlich verschweigen. Und doch spielte Johann Bapt. Buonosegnius in der florentinischen Gelehrtenrepublik keine untergeordnete Rolle. Er genoss vielmehr eines solchen Ansehens, dass Marsilius Ficinus, der bekannte erste Vorsteher der platonischen Akademie in Florenz, seine Uebertragungen und Auslegungen des Plato diesem Buonosegnius zur Nachprüfung und Beurtheilung zu unterbreiten pflegte, bevor er sie der Oeffentlichkeit übergab[15]). Buonosegnius hatte sich zumeist als Uebersetzer des Plutarch hervorgethan, und der Gedanke ist daher kaum abzuweisen, dass er gerade von Plutarch einen kräftigen Impuls zu philosophiegeschichtlichen Forschungen empfangen hat. Jedenfalls zeigt er in seinen philosophiegeschichtlichen Versuchen eine gewisse Schulung, die er nur durch verständnissinnige Lectüre antiker Muster gewonnen haben muss, zumal seine unmittelbaren Vorbilder, Lionardo Bruni und Lorenzo Valla[16]), nicht entfernt jenes historische Verständniss verrathen, das in den bisher nur handschriftlich vorhandenen Werken des Buonosegnius zu Tage tritt. Von diesem Buonosegnius besitzen wir nun zwei Abhandlungen zur Philosophiegeschichte in Briefform; beide befinden sich im gleichen Codex, Pluteus LXXVI, Cod. LV, 2. Die erstere ist eine Epistel an Lorenzo von Medici, die letztere trägt die Auf-

[13]) Das Werk befindet sich handschriftlich in der Laurentiana, vgl. Bandini, Index latinus I, 260, XVI; es ist gedruckt Löwen 1475. Von Bruni stammt auch eine Vita Aristotelis, Venedig 1516.

[14]) Nicht zu verwechseln mit Lionardo Buonosegnius oder mit dem späteren Pietro Buonosegnius, dem Geschichtsschreiber von Florenz.

[15]) Vgl. Bandini, Ind. latin. der Laurentiana, V, 543.

[16]) Ueber Valla vgl. J. V. Vahlen, Lorenzo Valla, zweiter Abdruck, Berlin 1870.

schrift: Epistola ... de Nobilioribus philosophorum sectis et de eorum inter se differentia, und ist verfasst in Florenz im Mai 1458. Bandini hat mit guten Gründen vermuthet, dass diese letztere Epistel an Marsilius Ficinus gerichtet war[17]). Diese Vermuthung, die ja bei dem freundschaftlichen Verhältnisse beider ohnehin wahrscheinlich ist, gewinnt noch dadurch eine erhebliche Stütze, dass Ficinus selbst später eine kleine, an die des Buonosegnius anklingende historische Skizze[18]): de quattuor sectis philosophorum verfasst hat, die ich, da sie noch nirgends gedruckt ist, gelegentlich veröffentlichen werde.

Von den beiden philosophiegeschichtlichen Abhandlungen des Buonosegnius, dieses dem Anscheine nach ersten Historiographen der Philosophie in der Neuzeit, ist die letztere in einem strengeren wissenschaftlichen Ton gehalten, indem sie bei aller Lückenhaftigkeit doch einen leisen Anflug zur Gruppirung der Philosophenschulen nimmt. Beide lehnen sich nun wohl mehr oder weniger an Varro, Cicero, Plutarch und Diogenes an; allein die erste, an Lorenzo von Medici gerichtete Epistel entbehrt noch jener Selbständigkeit in der Anordnung des kompilirten Materials, die aus der zweiten unverkennbar hervorleuchtet. Ich habe es daher vorgezogen, diese zweite, im Mai 1458 verfasste Abhandlung hier unverkürzt zum Abdruck zu bringen, weil sie deutlichere Spuren einer gewissen kritischen Besonnenheit verräth. Dieses erste Document philosophiegeschichtlicher Darstellung in der Neuzeit ist als denkwürdiges historisches Actenstück so interessant, dass ich es in seiner ursprünglichen Gestalt ohne jede Glossirung wiedergebe. Die nicht eben selten vorkommenden geschichtlichen Verwechslungen und Missgriffe wird der Kundige ohnehin schon beim flüchtigen Durchblättern der Abhandlung des Buonosegnius herausfühlen. Man würde den Eindruck der Unmittelbarkeit, den diese erste neuzeitliche Geschichte der Griechischen Philosophie bei Vielen hervorrufen wird, nur abschwächen, wollte man deren Verfasser durch die jeweilige Aufdeckung seiner Schnitzer schulmeistern. Hier der Text der Abhandlung:

---

[17]) Bandini, Ind. lat. III, 123, II. Dass beide Abhandlungen den gleichen Verfasser haben, ist bei genauer Vergleichung derselben zweifellos.

[18]) Bibl. Laurentiana, Plut. XXI, Cod. VIII, 11 p. 143—146.

[Pl. LXXVI, 55; fol. 28—46] Epistola de Nobilioribus philosophorum sectis et de eorum inter se differentia ad ... (Marsilium Ficinum?) [Der Titel ist von jüngerer Hand.]

Scribis audivisse a nonnullis qui hinc quotidie ad te veniunt ⟨philosophari *marg.*⟩ me caepisse nec paucis ut Neoptolemus apud Ennium; sed hisce studiis totum esse deditum proptereaque a me petis ut quam potissimum opinionem sequar, quamque in familiam philosophorum memet contulerim, certiorem faciam. Existimas enim ac vero quidem id esse iam pridem mihi constitutum. Nam quacunque agas de re nisi principio finem quendam, et tanquam signum ad quod referas omnia statueris, errans ac perigrina omnis est semper futura investigatio. Addis in postremis, ut nisi laboriosius mihi videatur onus a te esse impositum de nobilioribus philosophorum sectis deque earum inter se differentia aliquid ad te scribam. Videntur enim adeo similes atque implicite inter se ut etiam diligentissime consideranti in quo maxime discrepent non facile appareat. Nom et leonardus arretinus vir sane doctus et elegans in libello quem appellavit graeco vocabulo Isagogicon conciliationem quandam fecit philosophorum, atque illorum maxime quorum putatur sententia prestantior. Mihi vero laboriosum videri nihil potest cum sum in hominem amicissimum obsequium collaturus. Ac res ipsa de qua scribi a me vis non indigna esse videatur quam omni studio indagemus. Non enim parum conferet ad inveniendam veritatem ea cognoscere quae a nonnullis excellentissimis diversa et fortasse (plane *corr. rec.*) contraria de vita [29] et moribus, de occultissimis naturae rebus deque ea ratione, quae tota est in disputando (nam in tris has partes omnis est philosophia distributa) explicata sunt infinitis pene voluminibus. Verum hac in re molestum id est rem peti a te supra meas vires. Cum enim vix adhuc primis ut aiunt labris (*pr.* libris) ista degustarim vereor ne possim et desiderio tuo et voluntati meae satisfacere. Conabor tamen quantum potero, quantum epistola quae brevior esse debet patietur ut ex his quae maxime probantur disciplinis quid maxime secuti sint ii qui principes et quasi totius domus patres extitissent aperire. Si tamen prius quae huiusmodi de rebus a Varrone dicuntur breviter percurrero. Varro igitur LXXXVIII supra ducen-

tas non quae iam essent, sed quae esse possent sectas acutissime explicavit. Cum enim voluptatem quae sensa movet corporis quietem utrunque et prima naturae quae appellat primogenia exequitur, docetque quatuor haec natura ipsa nullo praeceptore nullis vivendi adminiculis appetere cunctos mortales, in quatuor primum partes ostendit, omnium secari opiniones oportere. Rursus cum aut virtutem quae postea discitur propter ista, aut ista propter virtutem aut utraque propter se expetenda disseritur, triplicari numerum atque ex quatuor XII effici sententias. Aut enim voluptati antecellere virtutem aut servire virtutem voluptati, aut equalem inter se dignitatem obtinere voluptatem ac virtutem. Ita trifariam variata (prima *superscr. rec.*) parte, tres fieri ex ea sectas nec non idem facere quietem idem utrunque idem primogenia.

Praeterea quoniam quae natura expetantur aut solis expetuntur nobis aut etiam [30] caeteris duplicantur sectae fiuntque ex XII quatuor et XX. Ad haec cum defendantur vel tanquam certa ut stoici, vel tanquam incerta ut novi academici, iterum duplicatur numerus fiuntque octo iam et quadraginta. Insuper quando huiusmodi de rebus vel cynicorum (cin. *pr.*) habitu vel caeterorum disputari philosophorum potest. Augetur numerus et sex habentur iam et nonaginta. Demum quoniam illa velut otiosi sicut qui doctrinae penitus se dederunt vel ut negotiosi quemadmodum qui philosophantes administrationibus quoque se admiscuerunt rerum publicarum velut qui pro temporum conditione utroque in studio occupatissimi fuerunt necesse ut triplicato numero LXXXVIII supra CC^as^ sectas habeamus. Verumtamen nos hanc varronis subtilissimam (suttil. *ex corr.*) explicationem ommittamus presertim cum ab eodem confutentur preter tres quasdam ex primis duodecim, quae ex primis manabant naturae. Nulla enim inquit dici vere secta potest, in qua de summo hominis bono nihil disputetur. Haec enim vel praecipua causa omnibus philosophis universam in studiis aetatem idest in summo investigando bono conterendi. Quod quoniam in obscuro latet omne preter nomen difficillimeque inveniri quod omnes praeter caetera concupiscunt, potest varios ac pene contrarios eosdem laboriosissimos infinitorum fere hominum conatus irritos tandem nova hac philosophia quam christianam vocant factos fuisse

... Verum haec posterius. Nunc unde habuerint ... et quae ... nobiliores fuerint dicendum bre- ... Plato [...] igitur atheniensis vir summo ingenio atque ... quae ab praeceptore Socrate qui pri- ... rebus in vita disputavit quod existimavit ... sane et multis involutam quasi ne- ... nihil conferre ad degendam vitam et multis ... in academia ipsius gymnasio edocuisset. ... Speusippum nepotem ex sorore, qui sibi hereditario ... successit. Et aristotelem qui seorsum ... in quo deambulando disputaret ... deambulandi consuetudine pe- ... in academia ... a speusippo nihil ex platonico ... mutato fuerunt academici nun- ... et quasi philosophorum quan- ... solo nomine differentes eadem ... sectabantur. Aberrant enim qui ... Sic enim dicti sunt propter novos, de ... differre a peripateticis, quod illi ... in rebus continendi assensionem ... ab hominibus posse non putarent. Con- ... judicantes et assentirentur aliis et ... affirmarent. Illam enim socraticam ... nulla affirmatione adhibita consue- ... imitari videtur plato in suis ... affirmat, quem frequentissime in- ... postea manarunt reliquerunt. Ita ... Socrates probabat ars quaedam ... disciplinae quae quidem ... Nihil enim inter peripateticos ... differebat. Abundantia quadam in- ... videtur Aristoteles, sed idem fons ... rerum expetendarum fugiendarum- ... differebant. Quod hinc dispu- ... plato docuerat locus fecerat. Fuit ... convenientia. Nam etsi videtur

Aristoteles et ideas primus labefactasse et multis aliis in locis a magistro platone dissensisse. Dicit tamen divus Augustinus in tertio contra academicos libro diligentissime, atque acutissime interpretanti nullum fuisse discrimen inter hos duos philosophos apparere. Sit igitur haec nobis una secta quoniam non putamus qui verbis tantum ac non etiam rebus inter se differunt etsi diversa sint appellatione duarum esse sectarum. Quid enim aliud (secta *add. rec.*) est si a sectando idest a persequendo nomen ducit, quam electio quaedam eorum de quibus animus iudicat perseveransque sententia, quam complures quasi quaedam familia persequantur? Non enim quod sentit unusquisque seorsum a caeteris, sive de principiis rerum, sive de effectibus aut sectam fecit hactenus aut potest efficere. Hoc enim pacto [33] haud scio an magnum illum Varronis numerum de sectis non superaremus modo, sed prae hoc etiam quam minimum redderemus. Ut enim caetera ommittam quam ne in parvula quidem re sibi consentit antiquissimorum turba philosophorum, qui in naturae illustranda obscuritate studia cuncta cunctamque vitam consumpserunt. Nam Thales qui princeps eorum fuit qui septem apud graecos sapientum numero censentur, cum aquam principium ponit rerum, ex ea quae (*i.* eaque) omnia creari dicit atque etiam mundum manifestissime ab Anaximandro ipsius discipulo dissentit qui principium dicit esse rerum naturae infinitatem nascique res omnes ex suis propriis principiis. Mundos existimavit esse innumerabiles eosque modo dissolvi modo interire. Successit huic in scola Anaximenes, fuitque ipsius auditor sed non naturae infinitati verum infinito aeri causas rerum assignavit atque etiam deorum. Quae vero gignerentur definivit post eius auditor Anaxagoras (*lac. x fere litter.*) appellant graeci ut ait Lucretius materiam infinitam esse dixit ex qua fierent omnia similibus inter se particulis mente tollente divina confusionem, quae antea inerat cunctis rebus. Diogenes quoque alter Anaximenis auditor Aerem dixit rerum esse materiam compotem divinae rationis sine qua fieri nihil possit. At Xenophanes calophonius (*sic*) paulo etiam antiquior unum esse omnia et immutabile idque esse deum non natum neque corruptioni obnoxium figura conglobata. Parmenides duo elementa ignem qui moveat humum quo moveatur [34] formasque recipiant.

Leucippus plenum et inane ex his mundus fieri et elemen[torum] rerum fortuita concursione a quo quidem hec in parte n[on] cepit democritus, quamquam est in ceteris abundantior. [illegible] ductis putantur illa nota sunt principia cum amicitia, litequ[e] medio ignis placuit. Melissus hoc quicquid est infinitum e[t] et immutabile fuisseque semper, semperque futurum et im[illegible] Ytem enim videri non esse animadvertit. De diis tacendu[m] eorum cognitio esse nulla possit. Plato ex materia qua[e] omnia recipiat, mundum a deo factum censet sempiternum. quem tandem ac pythagorei omnes et numeris et mathema[ticorum] principiis omnia tribuenda censuerunt. Non ero in his nun[c] longior, cum haec ipsa quae dixi plura fortasse (*corr. rec. ex* [illegible]) sint quam necesse fuit. Nam quis est, ne dicam mediocriter e[illegible] disputandum discendi cupidus, qui non iam publicis in coronis [illegible] quanta sit inter philosophos de summo bono, de officiis, de r[illegible] quantaque cum diversitate contentio, ut si velis pro opinionu[m] sententia sectas facere non iam LXXXVIII et CCme numerand[illegible] sed pene infinitae. Quamquam non hec sint tantummod[o] [illegible] nobiliores putantur, de quibusque scribi a (*aca cod.*) me pe[illegible] democritorum veterum, et peripateticorum, de quibus est iam [illegible] academic[illegible] [illegible] putant. [illegible] queru[illegible] [illegible] manarunt a [illegible] [illegible] qui fluxe[illegible] [illegible] fuit Menedem[illegible] [illegible] praefuit (*sed prae rec.*) [illegible] ad academicos vete[illegible] [illegible] audiunt. Theophras[illegible] [illegible] platonis labefactavit [illegible] [illegible] decore spoliavit imbe[illegible] [illegible] positum esse beate [illegible] [illegible] ab eorum consorti[illegible] [illegible] necessariam philosophiae part[illegible] [illegible] se ad naturae vestiga[illegible] [illegible] a suis. Nam demetriu[illegible]

lereus etsi ingenio et doctrina praestitit, tamen rei publicae administrationem maxime sectatus a Theophrasto magistro dissentire non videtur. Speusippus autem et xenocrates Calcedonius, qui primi in academia successerunt platoni, deindeque Polemocrates et Crantor nihil ex his quae acceperunt a superioribus immutantes, institutis quodammodo patriis diligentissime perseverarunt, nullusque fuerat qui a suis adhuc auderet penitus rebellare. Primus zeno cum polemonem audivisset grandis iam natu et extranea imbutus disciplina dissentire aperto caepit caertamque omnibus de rebus proferre senten[36]tiam. Quae quoniam accomodatior multitudinis erat, auribus nihil enim removebat a sensibus nihil affirmans esse posse incorporeum, neque deum ipsum quem dixit esse ignem, multos habuit protinus suae sententiae sectatores, qui a porticu in qua disputaret frequaentissime, consuevere stoici nuncupari. Archesilas (*ex* Archelas *corr. rec.*) autem zenonis condiscipulus. Audivit etiam et ipse Polemonem. Cum videret approbari Zenonis sententiam de corporibus atque esse ut ita dicam populariorem in diesque (?) agere radios profundius non invenit quonam pacto commodius posset obsistere zenoni quam si sententiam occultaret suam contra omnia, quae ab stoicis dicerentur disputaret, primusque dicitur consuetudinem in utranque disputandi partem induxisse. Itaque non tantum continuit assensionem quod fecerat Socrates cum unum se scire diceret, quod nihil sciret. Sed ne id quidem sibi relinquens nihil etiam denegandum censuit. Ita enim fore putavit, ut omnia quae dicerentur a Zenone confutatis quid ipse sentiret (esse *add. rec.*) homines requisituros hinc nova achademia (*sed* h *exp.*) est, que de omni bitavit (sic) rebus. Huic enim necessitati veteres se non abstrinxerunt. Hanc non nulli mediam appellant. Varro apud Ciceronem novam dicitque usque ad carneadem, qui quartus ab archesila fuit, esse productam. Mihi vero placet appellari mediam. Vides enim rerum ordinem ac varietatem ita deposcere. Carneades enim lectis quae a zenone precipue Cri[37]sippoque scripta fuerant iam non contra omnia disputabat quod ante eum fecerant omnes ex ea disciplina, sed solos sibi stoicos expugnandos evertendosque delegerat. Cumque multi urgerent nihil acturum sapientem si rerum omnium contineatur assensus si nihil semper

inquirens unquam acturus sit in quo possit consistere. Invenit homo acutissimus (subacut. *cod.*) quonam pacto haec argumenta declinaret. Esse enim non negavit quae sapiens sequi posset, sed ea non vera appellavit, sed verosimilia secutus ut arbitror Platonem, qui cum duos esse dixisset mundos intelligibilem alterum in quo ipsa veritas esset. Alterum sensibilem quem oculis tactuque sentimus. Illum verum, hunc verisimilem nominavit. Itaque nullas esse in homine veras virtutes, sed omnes ad alterius cuiusdam verae imaginem esse factas. Quare videtur Carneades tertiam quandam posuisse academiam quam si tibi videtur appellemus novam. Nam quod lacydem laertius novae academiae principem fuisse dicit, neque rationem suae sententiae affert ullam non facile addicor ut credam presertim cum scribat eum Cicero Archesilae discipulum in magistri perseverasse institutis. In illa autem carneadea disciplina maxime ex multis qui illum audiverunt Clitomachus excelluit. Clitomachum audivit philo. Etsi eius discipulus Antiochus a suis desciscens e nova se in veterem contulit academiam. Nonnullis tamen quasi coloribus infectus stoicorum. Addiderat enim ad phi[38]lonis disciplinam omnes archistoici praecepta nonnulla. Quo tempore in primis M. tullii novorum academicorum est praeclara defensio, qui adeo pervicit nihil posse comprehendi sed verisimiliora ac probabiliora sequi oportere, ut penitus devictis stoicis non multo post essent qui platonis illud divinum os, purgatissimasque sententias suscitarent. Vetusque rursus academia, cuius idem plato auctor fuerat revivisceret. In graecis porphirio et iamblico (l *litt. add.* rec.) et apuleio afro praecipue tamen in plotino, quem scribit Augustinus adeo illi similem fuisse iudicatum, ut simul eos vixisse putandum sit tantumque vitae cessisse temporis, ut in hoc ille revixisse videatur. Ita usque in hodiernum diem vetus academia perdurat, etsi haec platonis divinissima de philosophia praecepta nonnihil obscurasse videtur. Aristoteles quem quidam ob verum maxime ordinem ita sequuntur ut ab magistro dissentientem ut illis videtur non tantum concordantem anteponant. Quanquam certo scio aliquando fore cum aut ambos recte idemque sensisse in his quae ab illis quos aristotelicos vocant male intellexisse insimulatur manifestum fiet. Habes de peripateticis, stoicis academicisque

omnibus quae sit nostra sententia. Restant autem epicurei quos fluxisse ab Epicuro omnes norunt. Qui Aristippi voluptatem amplexatus extremum illum atque ultimum bonorum esse asseveravit. Eaque ipsa nondum mortua est. Atque haud scio an serpat in dies latius. [39] Sed in ea profecto si corporis significavit voluptatem, ut accusant omnes praeter lactantium, qui animi voluptatem Epicuri corporis Aristippi fuisse auctor est ne mediocre quidem, nedum summum reperietur bonum. Quid enim esse magis abiectum potest magisque commune cum pecudibus? In animis profecto in animis (*haec duo verba add. rec. marg.*) certa est summaque hominis beatitas. Nunc quae fuerint de omni philosophiae parte, omnium principia compendio brevissimo videamus. Epicurus ut eum primo absolvamus tertiam (terram *pr.*) philosophiae partem quae disputativa dicitur cum dereliquisset, Leucippi democritique minuta indivisibilia, quas vocant atomos persecutus est perque infinitum inane diversa inter se figura concurrentes omnia quae videntur in natura creare dixit. Deos vel sustulit vel profecto dormientes fecit. Eos enim inquit beatos, neque ex se habere negotium posse neque alteri exhibere. Itaque ab illis removet curam humanarum rerum. Secundum quam sententiam ait virgilius. Scilicet his superis labor est, ea cura (*corr. rec. ex* cum) quietos sollicitat. Animum qui profecto divinum esse aliquid nisi ceci omnino simus intelligitur, expoliavit omni dignitate. Ita enim coniunctam voluit (voluit *iter. exp.*) esse corporibus, ut nulla possit esse eo incolumi (miṣ) fieri separatio sed nasci simul cum corpore atque interire. Et haec quidem de natura quae est altera philosophiae pars. De moribus autem nam haec restat tertia; ea praecipit (p̣ụẹ) quae si homines sequantur, sublatis e medio virtutibus vel certe pedisse[40]quis effectis voluptatis (*corr. rec. ex* —te) non modo non conservetur humanum genus sed funditus evertatur. Quis est enim qui referens omnia ad voluptatem tueri amicitiam fidemque ac iustitiam colere fortitudini obtemperare sequi continentiam possit? Necesse certe est aut nihil esse virtutem aut propter se non propter voluptatem esse expetendam.

Nunc principia dicam peripateticorum academicorum quos nomine dumtaxat differre inter se iam dictum est. Triplicem igitur

philosophandi rationem de vita et moribus deque veri falsique iudicio idest de dialetica sive logica ut graeci dicunt. Nos de disputativa sive rationali possumus verbum e verbo exprimentes dicere acceptam a principe platone servaverunt beate vivere dixerunt omnia e natura esse consecutum. Quorum erat tripertita ratio animi corporis et vitae. Animi bona in duas dividebat partes ut essent quedam natura ut memoria et discendi intelligendique celeritas. Quedam consuetudine ut studia exercitationisque assiduitas et ratio quae philosophia est, in qua progressio quaedam est ad virtutem. Virtus enim ipsa perfectio est omniumque rerum quas studio et assiduitate et ratione inquirimus consecutio. Ergo in ea esse beatam vitam voluerunt. Non tamen beatissimam nisi corporis et quae ad vitam tuendam exornandamque pertinent bona adderentur. Et corporis quidem bona vel in toto esse dicebant ut valitudinem vires pulchritudinem. Vel in partibus ut in pedibus celeri[41]tatem, in manibus vim, in voce claritatem, in oculis, auribus, naribus, caeterisque sensibus integritatem quondam et praestantiam requirebant. Vitae autem bona quae diximus ea iam usitatiore vocabulo fortunae appellant, quae si non beatam interturbare vitam possunt beatissimam tamen ut dixit et afferre possunt si cum caeteris adsint et auferre si non adsint. Atque hoc quidem pacto veteres academici de moribus a quibus si quid differre putent peripateticos longissime a vero absint necesse est. Naturam autem quae fuit secunda pars bifariam considerabant. Illam enim in vim dividebant et materiam, alterumque dicebant altero inesse, quod nulla materia sine vi aliqua neque vis intelligi sine materia ullo pacto possit. Quae ex his constarent corpora appellabant qualitates. Sic enim interpraetatur Cicero quas illi vocant (*lac. IV—V litter.*). Qualitatum autem alias primas esse alias ex primis ortas. Primas dicebant ignem aerem, aquam, terram easque esse simplices et eodem modo. Ex his ortos animantes et caetera quae in terris videmus generata. Rursus ex primis simplicibus quaedam vim habere efficiendi ut est ignis et aer quaedam recipiendi et quasi patiendi cuiusmodi aqua et terra est, quintam quandam spetiem quam appellavit endelechiam aristoteles posuerunt, ex eaque mentes et sydera constare putaverunt eamque esse

semotam ab omni illa concreatione et materia, quam qualitatem nuncupavimus. Factum mundum divina quadam [42] vi quam eandem animam mundi dicunt et deum administrarique atque esse sempiternum. Quam illi vim modo necessitatem modo fatum, modo fortunam vocare cousueverunt. Tertiam vero philosophiae partem de disserendo oriri a sensibus volebant tamen verum iudicium veri a falso dignoscendi habere mentem eique soli esse credendum quod simplicitatem in rebus sola posset cernere, hanç illi vocabant ideam, et scientiam quidem in mente esse. Nam quae orirentur a sensibus opinabilia omnia voluerunt. Itaque ad inveniendum quod verum esset tum diffinitionibus tum vi vocabuli quam tymologiam vocant, tum argumentis utebantur nec non etiam orationem nonnunquam perpetuam adhibebant more pene oratorio. Zeno autem ut iam dicam de stoicis verum (verum *iter. inc. noca pag.*) uidicium petendum dixit esse a sensibus quibus quod comprehensum esset, hoc enim verbo utebatur si divelli ratione non posset appellabat scientiam, sin divelli et labefactari posset ratione in scientiam ex qua fieret opinio cum falso et cognito communis. Medium inter scientiam atque inscientiam esse dixit (*lac.* VIII *fere litter.*) idest comprehensionem quandam, quae fit a sensibus, in quibus a natura nobis principia essent data cognoscendi et in animis postea imprimendi, removit penitus ab omni errore sapientem. De moribus autem haec in sola virtute summum bonum ponit, nec praeter virtutem quicquam esse bonum. Reliqua duo genera tum contra tum secundum naturam tum interiecta et media appellat. Quae secundum natu[43]ram essent digna esse aliqua existimatione, contraque contraria, media vero momenti habere in sese nihil. Rursus quae aliqua dignaretur excusatione aut pluris esse aut minoris, Quae pluris praeposita Quae minoris reiecta appellabat. Egritudines animi quas appellant graeci (*lac. VI fere litter.*) Cicero perturbationes, nonnulli passiones non natura inesse animus putavit ut superiores sed earum omnium immoderatam quandam cupiditatem esse causam. Ab his igitur omnibus longe abesse sapientem. De natura autem id enim reliquum est ad quatuor illa principia nihil addebat. Ignem putabat esse e quo omnia orirentur atque eundem m. Nam praeter id quod videri sensibus posset nihil esse conten-

dit. Quaecunque efficerentur sine corpore effici non posse. Qua de re commotum archesilam contra omnia disputasse supradiximus principemque mediae extitisse achademiae (*sed* h *expunct.*). Haec sunt quae breviter ex probatissimis decerpta auctoribus de sectis habui quae dicerem. Quae si dicta tibi videbuntur obscurius, partim rebus ipsis, partim brevitati cui imprimis consului, ne modum excederet epistola assignabis. Nunc vero tandem id est reliquum, ut in quam me familiam philosophando contulerim quibusque maxime adheserim ad te rescribam. Non possum non admirari omnibus in rebus antiquorum inventa philosophorum, eorumque maxime qui magistro platone quem semideum appellavit Labeo tanta tamque abscondita de divinis humanisque rebus nobis scripta reliquerunt. Sed [44] tamen cum sint non nulla quae reprobat christiana veritas, necesse ab illis est nonnunquam recedere, ac christo optimo maximo qui vera sapientia est ita coniungi ut cunctis deletio antiquorum erroribus veri simus in ipso sapientes. Nam qui aliter philosophari volet, obrutus sententiarum infinitissima diversitate, vel certe falsis quibusdam maximisque imbutus rebus, cum se scire maxime putaverit, erit insipiens maxime dicetque in corde suo non est deus. Multa sunt profecto inter praeclarissimas platonis sententias, quae ne dicam puerilia certe tanta caeterarum quae ab eo scripta sunt rerum maiestate videntur indigna de mundo de anima de diis. Ut enim ommittam caetera quis non explodat audiens de hominis anima in alias pecudes ridiculas transmigrationes. Quis risum contineat, qui audiat purgatissimam iam animam. Rursus in hanc corporum labem turpissimumque carcerem velle redire. Unde nec immerito mirantem facit aeneam Virgilius cum illam de anchise patre sententiam accepisset. Inquit enim anne aliquas ad caelum hinc ire putandum est, sublimes animas iterumque ad tarda reverti corpora. Quae lucis miseris tam dira cupido. Quam opinionem non christianam solum improbarunt sed ex ipsis platonicis porphirius non ignobilis, qui et animas eorum qui recte honesteque vixissent perpetius illis itionibus reditionibusque liberavit, et caeterorum qui vitiis animam inquinavissent in alia hominum corpora non quarumque etiam pecudum ut Plato migrare voluit. De paenis quoque aberrarunt pla[45]tonici quas

dixerunt esse omnes ad tempus et ut ita dicam purgatorias. Cum sint ut christiani verissime testantur multe sempiterne. Aberrant etiam cum animam ab summo deo corpus autem a diis, quos Plato appellat secundos factum profitentur. Scriptum est enim fecit hominem ad imaginem et similitudinem suam, neque homo sine corpore, cum ex animo constet et corpore, a deo creatus esse potuit. Aberrant etiam neque sibi videntur constare cum asserunt animas corpore liberatas ab omni esse perturbatione longe alienas. Corporea enim sublata contagione desecatas penitus evolare dicunt et audent deinde addere rursus, Ut ait divus Augustinus in libro vigesimo de civitate dei Etsi memini me legisse in phedone apud Platonem in tartarum ita deiici nonnullos ob scelerum in vita perpetratorum magnitudinem ut inde nunquam egrediantur. Et virgilius illud quoque e platonis sententia dixisse videtur. Sedet eternumque sedebit, infelix theseus. Verum inter hoc diiudicare non huius est temporis neque disputationis. Nos in presentiarum nequa in re labamur augustino adhesimus sic purgatas appetere coniunctionem corporum. Quo enim pacto appareant et vacent omni perturbatione intelligi non potest. Que cum ita sint sequor christianos quorum est omnibus de rebus sententia divinior. Neque tamen is sum qui antiquorum scripta philosophorum negligenda putem. Sed imitandae mihi videntur apes, ut ait Basilius, quae in adeundis floribus et delectum habent florum et ex singulis id assumunt quod melli [46] faciundo aptum vident. Sunt enim multa a platone, ab aristotele, a zenone, ab Archesila, a Carneade, nonnulla etiam ab Epicuro scripta sane divinitus. Aberrarunt etiam in multis. Ego vero neque propter errata arbitror etiam illorum praecepta deserenda, neque rursum ob ea quae ab illis scripta sunt praeclare tanquam homo pisces, ita nos committere, ut improvidi et incauti falsa pro veris admittentes mortem absorbeamus sempiternam. Igitur plane christianus ita per prata gradior gentilium philosophorum ut continuo existimem letalem in herba et floribus latitantem anguem pedibus pressum nodis in me posse concitare.

Bene et diu vale. Ex florentia VIII° Kalendas Maias MCCCCLVIII.

Boninsegnius ist übrigens nicht der einzige Philosophiehistoriker des fünfzehnten Jahrhunderts. Hatte Arno-Athen seinen Boninsegnius, so stand auch die mit Florenz rivalisirende Lagunenstadt hierin nicht zurück. Auch Venedig hatte im 15. Jahrhundert einen Geschichtsschreiber der Philosophie, der ebenso unbekannt geblieben ist, wie der Florentiner Boninsegnius.

Johann Christophorus de Arzignano, aus Vicentia bei Padua gebürtig[19]), verfasste ein an das gleichnamige Werk des Burlaeus sich anschliessendes Libell, de vita et moribus philosophorum, das er in der ersten Fassung im Dezember 1463 (also 5 Jahre später als Boninsegnius) vollendet hatte[20]), später jedoch, im Jahre 1475, umarbeitete und beträchtlich erweiterte. Der Character dieser Bücher, die sich im Wesentlichen als Auszüge aus Burlaeus kennzeichnen, steht nicht auf der Höhe der Arbeit des Boninsegnius; Arzignano ist ein kritikloser Anecdotenjäger, der jeden den alten Philosophen angedichteten faden Scherz als historische Baarmünze annimmt. Den Inhalt und die Tendenz seines Buches deutet Arzignano in den Einleitungsworten desselben wörtlich mit denselben Sätzen an, mit denen auch Burlaeus sein Buch beginnt: „De vita et moribus philosophorum veterum tractaturus, multa quae ab antiquis auctoribus, quae in diversis libris de ipsorum gestis sparsim scripta reperi, in unum colligere laboravi. Plurima quoque eorum responsa notabilia et dicta elegantia huic libello inserui, quae ad legentium consolationem et meram informationem conferre valebunt."

---

[19]) Einzelnes über ihn findet man bei Angelus Gabriel de Santa Maria in seiner Biblioteca e storia degli scrittori Vicentini, Vol. II, p. 9—11.

[20]) Die erste Bearbeitung dieses Auszugs aus Burlaeus (Cod. lat. 158 der Bibl. Marciana in Venedig) schliesst mit den Worten: die 3° decembris, scriptum est per me; die zweite Bearbeitung des Buches (Cod. 159), planvoller und breiter angelegt, stammt aus dem Jahre 1475 (vgl. Valentinellis Index lat. IV, 108), hat 69 Octavseiten, dazu p. 70—71 einen Index von fremder Hand. Beide Codices sind noch ungedruckt, verdienen aber auch kaum weitere Verbreitung, wie denn auch das hier veröffentlichte Werkchen des Boninsegnius weniger seines Inhaltes — der ja von Verwechslungen und Incorrectheiten geradezu strotzt —, als vielmehr seiner frühen Abfassungszeit wegen Beachtung verdient.

Arzignano will also gleich Burlaeus einerseits ein historischer Wegweiser, andererseits aber auch durch eine kleine philosophische Florilegiensammlung ein Tröster in der erschreckenden Noth des Lebens sein. Er ist nämlich ein verbitterter und verbohrter Pessimist, der seiner schwarzgalligen Schwermuth am Schlusse seines Buches durch folgendes Epigramm Luft macht:

Ve mihi nascenti, ve nato, ve morienti:
Ve, quia sine ve non vivit filius Evae.

Dieses zierliche pessimistische Verschen zeigt jedenfalls, dass Arzignano nicht ohne Geist war, wenn er auch nach der Weise des Laertiers Diogenes, den er übrigens neben Burlaeus fleissig ausschreibt, unverbürgten Anecdotenkram ohne jegliche kritische Sichtung blindgläubig hinnimmt und in etwas willkürlicher Gruppirung aneinanderreiht.

In Boninsegnius und Arzignano, die ungefähr gleichzeitig zur historischen Erfassung der Philosophie gelangt waren, sehen wir in der Renaissance-Periode die ersten Vorläufer jener Wissenschaft, der unser Archiv gewidmet ist. Und sind nun auch diese ersten Ansätze von einem dichten Gestrüpp von Irrungen überwuchert, so werden wir ihnen gleichwohl als den ersten Vorboten und deutlichen Anzeichen aufkeimenden philosophiegeschichtlichen Lebens unser Interesse nicht versagen. Dass zwei Männer, der eine in Florenz, der andere in Venedig, unabhängig von einander, gerade zur gleichen Zeit auf eine historische Bearbeitung der Philosophie verfielen, nachdem dieser Wissenszweig fast ein Jahrtausend geschlummert hatte, beweist eben schlagend, dass schon in den Anfängen der Renaissance sich das historische Bewusstsein allenthalben mit kräftigem Flügelschlag zu regen begann.

XXXI.

Neue Aufschlüsse über den litterarischen Nachlass und die Herausgabe der Opera posthuma Spinozas.

Von

Ludwig Stein in Zürich.

In den letzten Jahrzehnten brachte uns der nimmermüde Spinozist des rührigen Holländers Joh. van Vloten so manchen glücklichen Spinozafund, der ihm angethan war, einzelne Dunkelheiten im Leben oder der Lehre Spinozas in eine hellere Beleuchtung zu rücken. Nur über dem litterarischen Nachlass und der Herausgabe der Opera posthuma Spinozas schwebte bisher ein ungelichtetes Dunkel. Colerus, der unbefangenste und zuverlässigste unter [illegible] dass [illegible] letztwilliger [illegible] Maler van [illegible] Buch-[illegible] wurde. Diese [illegible] Schwester [illegible] Erbansprüche an den [illegible] machen würde. [illegible] sie doch sicherlich [illegible] und statt des er-[illegible] angetroffen, so stand [illegible] die kostbaren Ma-

[illegible] abgedruckt in Gfrörers Aus-[illegible]

nuskripte verbrennen, oder aus Fanatismus dieselben den schadenfreudig lauernden Feinden ihres Bruders preisgeben könnte. Mit weisem Vorbedacht hat daher der vorsichtige Denker rechtzeitig die Bestimmung getroffen, dass sein litterarischer Nachlass, den er sorgfältig in seinem Schreibtisch verschlossen hielt, sofort nach seinem Tode zuverlässiger Freundeshand übermittelt werde. Von Colerus wissen wir nun, dass sich van der Spyck wie in Allem, was Spinoza betraf, musterhaft benahm und der erhaltenen Weisung zufolge sofort nach dem Tode des Philosophen den betreffenden Schreibtisch Rieuwertz mittels Schiffsgelegenheit zuschickte.

Jetzt wissen wir nur, wo sich der litterarische Nachlass befand. Wer hat nun aber aus diesem Nachlass die noch im Todesjahre des Philosophen erschienene Herausgabe der Opera posthuma besorgt? Der Buchhändler Rieuwertz selbst doch sicherlich nicht; denn der Herausgeber zeigt philosophisches Verständniss, Geschick und Tact in der Anordnung der Werke und Gruppirung der Briefe. Das kann nur ein eingeweihter Kenner des spinozistischen Systems so verständnissvoll eingerichtet haben; Rieuwertz erscheint aber immer nur als geschäftlicher Vertrauter, niemals als litterarischer Beirath oder Gesinnungsgenosse Spinozas. Und doch kannte selbst Colerus, der sich sonst in allen Details so gründlich vertraut zeigt, den wirklichen Herausgeber sicherlich nicht; er schlüpft vielmehr über diesen Punkt mit der Bemerkung hinweg: celui qui en a procuré l'impression n'avoit pas dessein de se faire connaitre.

In der That wusste sich der wirkliche Herausgeber in einen so undurchdringlichen Schleier zu hüllen, dass er mehr als zwei Jahrhunderte vollständig unerkannt blieb, und nur einem glücklichen Zufall ist es zu danken, dass es jetzt gelungen ist, den Schleier der Anonymität so zu lüften, dass über den wirklichen Herausgeber kein Zweifel mehr obwalten wird.

Man war nämlich bisher, durch eine Notiz des Bayle verführt, auf einer ganz falschen Fährte. Mit jener vornehmthuenden Lässigkeit, die schlecht verbürgte Gerüchte skrupellos als geschichtliche Thatsachen aufzutischen liebt, berichtet Bayle[2]), dass die bekannten

---

[2]) Bayle, oeuvres diverses. Tom. IV, p. 164.

Freunde Spinozas, der Kaufmann Jarigh Jelles und der Arzt Ludwig Meyer die Herausgabe der Opera posthuma Spinozas besorgt hätten, so zwar, dass Jelles die Einleitung in holländischer Sprache verfasste und Meyer dieselbe in's Lateinische übertrug. Diese Nachricht Bayles nahmen Spinozakenner vom Range eines Kuno Fischer und Joh. van Vloten ungeprüft als historische Baarmünze hin[3]). Die innere Unwahrscheinlichkeit, dass zwei hinsichtlich ihrer religiösen und philosophischen Ueberzeugungen so grundverschiedene Männer, wie Jelles und Meyer, die Herausgabe gemeinsam besorgt haben sollten, ist den Forschern entgangen. Selbst daran hat man sich nicht gestossen, dass die von eminenter Beherrschung des theologischen Stoffgebiets zeugende Praefatio wohl kaum den mennonitischen Kaufmann Jelles zum Verfasser haben könne, denn dieser erscheint in seinen Briefen an Spinoza[4]) als ein Mann von recht bescheidenen Kenntnissen, die sich noch dazu mehr in mathematisch-naturwissenschaftlicher, denn in theologischer Richtung bewegen. Ganz anders steht es aber mit den theologischen Kenntnissen Ludwig Meyers. Meyer war bekanntlich Verfasser der im Jahre 1666 erschienenen Schrift: Philosophia sacrae Scripturae interpres, eines Werkes, das man eine Weile für ein Geistesproduct Spinozas gehalten hat[5]). In diesem Werke wird genau jene Tendenz verfolgt, die auch in der Praefatio der Opera posthuma offen zu Tage tritt: die Philosophie zur Berichtigung und Ergänzung der heiligen Schrift herbeizuziehen. Abgesehen also auch von der inneren Unwahrscheinlichkeit, dass ein Mann wie Meyer sich zum Uebersetzer eines holländischen Opus Jelles' hergeben wird, statt selbst die Vertheidigung der Philosophie seines

---

[3]) Vgl. K. Fischer, Gesch. d. neueren Philosophie, I, 2, S. 164; Joh. van Vloten, Benedictus de Spinoza naar leven en werken, tweede herziene druk, Schiedam 1871, p. 123 „de uitgave dezer schriften had door de zorg van Spinoza's in geloofsrichting zoo uiteenloopende vrienden, L. Meyer en Jarig Jelles, plaats". Selbstverständlich geben sämmtliche Compendien der neueren Philosophie im Anschluss an Fischer und Vloten diese von Bayle stammende Version wieder.

[4]) Vgl. die Epp. 39—41 (früher 44—46), Ep. 44 (früher 47), und Ep. 50 in der Vloten'schen Ausgabe der Op. omnia Spinozas.

[5]) Vgl. Leibniz, Theod. LXXIII, 14, p. 484 Erdmann.

Freundes Spinoza zu übernehmen, ist aus der übereinstimmenden Tendenz der Praefatio mit der Schrift „Philosophia sacrae Scripturae interpres“ der Beweis erbracht, dass Ludwig Meyer und nicht Jarigh Jelles der Verfasser der Praefatio war.

In dieser Annahme, dass Meyer die Praefatio zur Ausgabe der Opera posthuma verfasst hat, werden wir auch dann nicht wankend gemacht, wenn sich uns selbst ergeben wird, dass nicht Meyer selbst der eigentliche Herausgeber der Opera posthuma war, sondern eine dritte Person, deren Name bis vor kurzer Zeit ganz verschollen war und erst durch van Vlotens Funde bekannt und dessen Träger als ein Freund und Gesinnungsgenosse Spinozas erkannt wurde. Es ist dies der Amsterdamer Arzt G. H. Schuller. Dieser Name tauchte zum ersten Mal auf, als v. Vloten in seinem 1862 erschienenen Werk: Ad Bi. de Spinoza Opera omnia Supplementum etc., einen von G. H. Schuller an Spinoza gerichteten Brief und die Antwort Spinoza's an denselben veröffentlichte[6]). Doch dachte vorerst noch Niemand daran, dass dieser Mann, über den in der ganzen reichhaltigen Spinoza-Litteratur kein Sterbenswörtchen enthalten war, Spinoza persönlich so nahe gestanden hat. Dass Spinoza in dem aufgefundenen Briefe an Schuller denselben als Amice plurimum colende anredet und überhaupt in diesem Briefe einen freundschaftlichen, warmherzigen Ton anschlägt, der ihm sonst fremd war, hat noch nirgends Beachtung gefunden, weil man nicht vermuthen konnte, dass ein Mann, dessen keiner der Biographen Spinoza's erwähnt, zu den vertrautesten Freunden des Denkers gezählt haben könnte.

Vor einigen Jahren erfuhr man nun durch den Herausgeber der philosophischen Schriften von Leibniz, Prof. Gerhardt in Eisleben, dass ein Briefwechsel zwischen diesem Schuller und Leibniz auf der königlichen Bibliothek zu Hannover vorhanden ist. Man schenkte jedoch diesem Briefwechsel, der philosophische Probleme

---

[6]) Ep. 70 und 72 Ed. Vloten und Land. Dieser Schuller, der sich zuweilen auch Schaller unterzeichnete, war wohl, wie Gerhardt, die philosophischen Schriften von Leibniz Bd. I, 116 richtig vermuthet, ein Deutscher, der seinen deutschen Namen Schaller in das holländisch klingende Schuller umwandelte.

nur selten streift, von keiner Seite Beachtung. Nur der findige van Vloten wurde auf die Briefe Schullers aufmerksam und entlehnte einem derselben eine höchst wichtige Notiz, durch welche mehrere Namen[7]), die in den bisherigen Ausgaben der Briefe Spinozas nur mit Initialen angedeutet wurden, weil sie noch nicht oder doch nur falsch entziffert waren, mit einem Male klar zu Tage traten. Um so mehr kann es Wunder nehmen, dass van Vloten viele weit interessantere und zugleich wichtigere Mittheilungen über Spinoza und dessen Nachlass, die in *anderen* Briefen Schullers an Leibniz enthalten sind, achtlos bei Seite gelassen hat. Als ich nun vor Kurzem, gelegentlich einer quellenmässigen Untersuchung des Verhältnisses von Leibniz zu Spinoza, mir aus der königlichen Bibliothek in Hannover Abschriften der noch ungedruckten Correspondenz Schullers mit Leibniz erbat[8]), war ich freudig überrascht, in diesem ungedruckten Material eine Reihe hochbedeutsamer Mittheilungen zu finden, die ein interessantes Streiflicht auf Spinozas litterarischen Nachlass und die Herausgabe der Opera posthuma werfen. Vor Allem geht aus diesen Mittheilungen die unvermuthete, aber unbestreitbare Thatsache hervor, dass nicht Meyer und Jelles die Herausgeber der Opera posthuma waren, wie man bisher mit Bayle annahm, *dass vielmehr Georg Hermann Schuller allein der eigentliche und wirkliche Herausgeber derselben gewesen ist.*

Die erste Nachricht, die sich in Schullers Briefen über Spinoza findet, gibt uns gleich bemerkenswerthe Aufschlüsse über die letzten Lebenstage des Philosophen. Während es nach der Darstellung des Colerus den Anschein hat, als ob weder der Wirth, noch die Umgebung Spinoza's das nahe Ende desselben vermuthet hätten[9]), schrieb Schuller, der als Arzt freilich unterrichtet war und eine sicherere Prognose stellen konnte, schon drei Wochen vor dem

[7]) Vgl. Bened. de Spinoza opera ed. J. van Vloten et J. P. N. Land, volumen posterius, p. 1.

[8]) Gern benütze ich diese Gelegenheit, Herrn Kgl. Rath und Bibliothekar Dr. Bodemann in Hannover für die fördersame Unterstützung meiner Arbeiten freundlichsten Dank zu sagen.

[9]) Colerus a. a. O. p. LIX.

Tode des Philosophen an Leibniz[10]): D. B. de S. vereor, ut brevi nos derelicturus sit, cum phthisii (morbus ipsi haereditarius) indices ingravescere videatur.

Fünf Tage nach dem Tode Spinoza's übermittelt Schuller diese schmerzliche Nachricht Leibniz und macht ihm dabei gleichzeitig das merkwürdige Anerbieten, er möge das dem Nachlass entnommene, von Spinoza's Hand herrührende Exemplar der Ethik für 150 Gulden für die Bibliothek des Herzogs von Hannover ankaufen: Caeterum te minime celare debui, clarissimum et acutissimum virum Spinozam maxima atrophia conflicatum 21./11. Februar. vitam suam cum morte commutasse. Videtur autem quod in expectata mortis debilitate praeventus sit, quoniam sine testamento, ultimae voluntatis indice, a nobis discessit. Ethica, quam penes ipsum vidisti, in autograφω penes amicum asservatur[11]) venalisque habetur, si pretio (credo 150 florenorum) opere tanto condigno persolvatur, ad quod nulli melius, quam Tibi significandum censui, utpote qui operis conscius principis animum dirigere poteris, ut suis sumtibus coematur[12]).

Gegen eine solche unehrerbietige und geschäftsmässige Ausbeutung der litterarischen Hinterlassenschaft Spinoza's müssen die edler veranlagten Jünger des Meisters, an ihrer Spitze wohl Ludwig Meyer, entschiedene Einsprache erhoben haben. Denn im folgenden Briefe widerruft Schuller in ängstlichem Tone sein unpassendes Angebot, und man merkt es den Zeilen an, dass die heftige Erregung, die über den Nachlass im Amsterdamer Schülerkreise Spinoza's entstanden war und zu ernsten Auseinander-

---

[10]) Brief II, datirt: 6. Februar 1677. Dass das Lungenübel in seiner Familie hereditär war, ist übrigens ein Novum.

[11]) Dieser Freund war wohl der Buchhändler Rieuwertz, an den, wie bereits erwähnt, der litterarische Nachlass Spinoza's zunächst kam. Auch sieht dieses pietätslose Anerbieten einem Buchhändler ähnlicher, als den wissenschaftlichen Freunden Spinoza's.

[12]) Brief III, datirt Amstelodami 26./16. Februar 1677. Nebenbei bemerkt zeigt dieses Datum, dass Schuller an der Beerdigung Spinoza's im Haag sich nicht betheiligt hat. Denn die Beisetzung der Leiche erfolgte nach Colerus, a. a. O. p. LXII am 25. Februar im Haag, während der Brief Schullers schon am 26. Februar in Amsterdam geschrieben wurde.

setzungen Anlass gegeben hatte, noch in der Feder Schullers lebhaft nachzittert. Dieser Aufregung entstammt folgende, nicht unwichtige Mittheilung Schullers an Leibniz:

Gaudeo sane, quod de coëmenda Ethica nihil adhuc Principi Tuo dixeris, nam plane animo mutatus sum, ut (licet possessor pretium adauxerit) de illo commercio instituendo jam tibi author esse nolim, ratio est, quod amicorum animos plane dissentientes ita ad consensum disposuerim, ut non solum Ethicam, verum etiam omnia manuscripta fragmenta (quorum potior pars, nimirum 1. de emendatione intellectus, 2. de nitro[13]), 3. de politia, 4. epistolae variae in autograφω ad manus meas devoluta est) in commune bonum typis publicare constituerim, quod Tibi confidenter communico, cum nullus dubitem, Te id, quominus propositum hoc impediatur, omnes, etiam amicos celaturum. Obiectionem Tuam certe doctissimam ac ingeniosam enervare scias, quando totius operis concatenationem ac authoris intentionem plenius videre licebit. Eiusdem generis alia inter Epistolas contra eandem propositionem continetur, docte tamen satis ab authore enodata. Pervelim a Te discere, num ex sequentibus libris (quorum catalogum [cum hac inscriptione: libri varissimi] inter posthuma reperi) unquam aliquos videris: 1. Florentinus de rebus sacris, 2. Joh. Beneventensis de nefandis christianae religionis erroribus, 3. Alius Beneventensis de sodomiae laudibus, 4. Averrois argumenta de aeternitate mundi, 5. Anonymus quidam Italus de commercio sanctorum et sanctarum, 6. Idem de stultitia gentium, 7. Idem de magia Mosis et Muhamedis, 8. Franciscus Datisii homo politicus liber rarissimus, 9. Du-

---

[13]) Hier erfahren wir, dass Spinoza auch ein de nitro überschriebenes Buch hinterlassen hat, das ursprünglich in die Opera posthuma aufgenommen werden sollte, aber aus unaufgeklärten Gründen fortgeblieben ist. Die Frage des Salpeters hat Spinoza schon frühzeitig (1661) beschäftigt. Ueber ein diesen Gegenstand behandelndes Werk von Bayle, das Oldenburg ihm zugeschickt hatte, schrieb Spinoza eingehende Bemerkungen, vgl. Ep. 6, auf welche Oldenburg ausführlich antwortete, Ep. 8, bei Vloten Ep. 11. Man könnte nun allerdings vermuthen, dass Schuller mit dem Buch de nitro, das er in diesem Briefe erwähnt, jenen Brief Spinoza's meint, der diese Frage einlässlich erörtert; aber wahrscheinlich ist diese Vermuthung nicht. Die Abhandlung de nitro scheint vielmehr verloren gegangen zu sein.

mas Abbas opuscula missoria, 10. A Sancto Bernardo monachus Hispanus de commercio daemonum. Idem de eorundem in hoc mundo politia et actionibus. Ejusdem cum ipsis familiaria et colloquia. Idem de examine conquestionum Joh. XIII papae de existentia Dei, animae immortalitate et inferno, opus rarissimum, 11. Vir de Religione Bona dictus, ubi de novis religionis christianae reformatoribus e. gr. Luthero, Calvino et Melanthone; idem de examine duorum regum Caroli V et Francisci I; author Hispanus est, 12. Abavillis Hispanus monachus Turca factus de authoritate politices in eccles. deque suae mutationis rationibus. Ejusd. dicta christiana, 13. Prophetiae Malachiae Hibern. episcopi de Pontificibus[14]).

Wir erfahren aus diesen Zeilen Schullers zunächst, dass im Amsterdamer Schülerkreise Spinoza's wegen der Herausgabe der Opera posthuma ein heftiger Streit entbrannt war, der dadurch geschlichtet wurde, dass man Schuller, den Spinoza selbst noch als geeignete Vertrauensperson zur Vollstreckung seines litterarischen Testaments bezeichnet hatte[15]), die Herausgabe der posthumen Werke übertrug. Recht bezeichnend ist das feierliche Stillschweigen, das er Leibniz auferlegt, weil er die Befürchtung hegt, das vorzeitige Bekanntwerden des Erscheinens der Opera posthuma könnte Ungelegenheiten bereiten.

Von erheblicher Wichtigkeit ist besonders die Titelangabe einer stattlichen Reihe von Werken, die sich im Nachlass Spinozas befanden. Wir gewinnen hier einen erwünschten Einblick in die geistige Werkstätte des Philosophen. Hat man früher angenommen, Spinoza habe wegen seiner Dürftigkeit nur wenige Bücher besessen und darum wohl viel gedacht, aber wenig gelesen[16]), so scheint sich diese Voraussetzung nicht zu bestätigen. Aus dem Umstande, dass Spinoza, wie der von Schuller mitgetheilte Auszug

---

[14]) Dieser Brief (IV), aus welchem ich den auf Spinoza bezüglichen Passus in extenso wiedergebe, ist datirt: Amstelodami 29. Mart. 1677.

[15]) Das geht aus einer später zu besprechenden Auslassung Schullers im Brief VI hervor.

[16]) So namentlich Trendelnburg, historische Beiträge zur Philosophie, III, S. 317.

aus dem Catalog der Bibliothek Spinozas deutlich zeigt, auch ganz entlegene, seinem philosophischen Interessenkreise völlig entfernt liegende Werke besessen hat, dürfen wir wohl den Schluss ziehen, dass er die wichtigeren zeitgenössischen Erscheinungen, die seiner philosophischen Forschungssphäre näher lagen, gewiss auch gekannt und besessen hat. Damit wäre aber ein gewichtiges Argument für die jüngst von Freudenthal aufgestellte Behauptung gewonnen[17]), dass Sp. auch in seiner Gelehrsamkeit und Belesenheit höher anzuschlagen sei, als es gemeiniglich geschieht. Auch dem thema probandum, das sich Freudenthal in seiner vortrefflichen Abhandlung „Spinoza und die Scholastik" gestellt hat, kommt Schullers Auszug zu Gute. Hat Freudenthal den Nachweis unternommen, dass Spinoza von der älteren und jüngeren christlichen Scholastik unbeschadet seiner philosophischen Schöpferkraft bemerkenswerthe Einflüsse erfahren hat[18]), so wird dieser Nachweis nicht unerheblich dadurch gestützt, dass die meisten Werke aus der Bibliothek Spinozas, deren Titel wir jetzt erfahren, der christlich-scholastischen Richtung angehören[19]).

Erfreulich ist die jetzt auch durch Schuller bestätigte Thatsache, dass uns aus dem litterarischen Nachlass Spinoza's nichts Belangreiches vorenthalten ist, so dass wir uns nicht mehr mit der durch Vlotens glückliche Funde angeregten und genährten Hoffnung zu tragen brauchen, als könnte dermaleinst aus dem Dunkel der Archive noch ein ungeahntes Opus Spinoza's emportauchen. Schullers bestimmte Auslassungen hierüber lassen gar keiner Hoffnung Raum. Nachdem er Leibniz nämlich unter dem 26./16. October 1677 versichert hatte: Spinozae posthuma sine mora Tibi mitti sedulo curabo (Brief V), macht er ihm kurz darauf (13./3. November 1677, Brief VI) folgende vertrauliche Mit-

---

[17]) J. Freudenthal, Spinoza und die Scholastik, in „Philosophische Aufsätze, Eduard Zeller gewidmet", 1887, S. 136.

[18]) Freudenthal a. a. O. S. 105ff. und 137f.

[19]) Das schliesst natürlich nicht aus, dass auch jüdische und arabische Scholastiker als Quellen Spinoza's in Betracht kommen. Zu den ersteren gehörte vornehmlich Chasdai Creskas, zu den letzteren Averroes (von dessen Schriften er, wie aus dem Catalog erhellt, ein Compendium besass).

theilung: Inter Spinosiana praeter Manuscripta praelo commissa nihil rari fuisse scias, nam ego ante et post ejus obitum (Tibi in aurem!) cuncta singulatim sum perscrutatus, et quaecunque eruditionem aut raritatem redolebant, amicorum et ejusmet (dum adhuc viveret) jussu transsumpsi, nihil autem praeter librorum rariorum nuper memoratorum titulos in schedula consignatos reperi, ita ut ex ipsius haereditate nil emtione dignum judicare possim. Zur Zeit, als Schuller diese Mittheilungen machte, war das Werk bis auf den Index schon gedruckt, denn am 5. November/26. October schrieb er bereits an Leibniz: Spinozae posthuma jam impressa sunt, index solus restat, quo peracto, exemplaria duo vel tria vel quot desideraveris inter primos Tibi mittam.

Nur in Parenthese will ich hier darauf verweisen, dass Leibniz, nach dem Tone Schullers zu schliessen, mit lebhaftem Interesse den Verlauf des Druckes verfolgt und das Erscheinen des Buches mit einer bei ihm seltenen Ungeduld erwartet haben muss. Daher die wiederholten Versicherungen Schullers, er werde ihm sofort nach Erscheinen des Werkes dasselbe zugehen lassen; so z. B. gleich im nächsten Brief (VIII, 31./21. December 1679): Opera Spinozae jam edita proximo anno novo distribuentur, ubi nullus deero de procurando exemplari nitido inter primos, und im folgenden Briefe: Nunc hoc addo me Judaei filio post 3 a 4 dies Hanoveram migraturo tradidisse scripta omnia Spinozae posthuma jam edita. Der Eifer, mit welchem Leibniz die Erwerbung der nachgelassenen Schriften Spinoza's betreibt, ist für seine damalige Stellungnahme zur spinozistischen Philosophie in hohem Grade bezeichnend.

Mit welcher Vorsicht der Herausgeber der Opera posthuma bei der Auswahl der zu veröffentlichenden Briefe, sowie bei der Nennung der Correspondenten Spinozas vorgegangen ist, dafür liefert uns eine weitere Aeusserung Schullers in einem Briefe an Leibniz ein recht drastisches Beispiel. Bekanntlich ist jener Brief des Leibniz, in welchem er mit Spinoza anzuknüpfen suchte und zu diesem Zwecke die Erörterung einiger optischer Fragen zum Vorwande nahm, sowie die Antwort Spinoza's auf diesen Brief

in der Ausgabe der Opera posthuma abgedruckt[20]). Wie sich jetzt herausstellt, hat der Abdruck dieses Briefes eine kleine, ganz interessante Vorgeschichte. Leibniz muss Schuller ausdrücklich gebeten haben, seine Beziehungen zu Spinoza in der Ausgabe der Op. posth. mit Stillschweigen zu übergehen. Nun kam aber gleichwohl der bekannte Brief mit der vollen Namensnennung L.'s durch ein Versehen in das Werk hinein. Wegen dieses unliebsamen Zwischenfalls bittet nun Schuller Leibniz in folgenden Worten um Entschuldigung[21]): Misi Tibi nuper exemplar Spinozae posthumorum per Judaei filium, quibus literas festinationis ipsius causa jungere nequivi, eum in finem destinatas, quo Tibi notum facerem, ne aegre ferre mihive imputare libeat, contineri in annexis epistolis unam cum expresso nomine Tuo; certe me insciô hoc factum, utpote quem hoc tamdiu latuit, donec in hoc ipso exemplare viderim. Veniam autem eo facilius dabis, siquidem nil praeter mathematica fere contineat. Leibniz muss aber über diese Indiskretion nicht wenig ungehalten gewesen sein und mit ernstlichen Vorhaltungen Schuller gegenüber nicht gegeizt haben, da dieser auf das leidige Versehen in einem weiteren Briefe noch einmal zurückkommt[22]): Editorem ob Tuum in posthumis Spinosae sine meo rogatu expressum nomen acriter reprehendi, quamvis id periculi expers credam, cum praeter mathematica nil contineant literae Tuae. Spinoza war eben ein kompromittirender Philosoph, zu welchem sich am Ausgange des 17. Jahrhunderts kein kirchlich gutbeleumundeter Philosoph öffentlich bekennen mochte. Hielt es doch selbst der Herausgeber der Op. posth., der gute Schuller, für gerathen, sein Verhältniss zu Spinoza mit einem so dichten Schleier zu umgeben, dass man erst nach zwei Jahrhunderten durch

---

[20]) Ep. 51 und 52 der Op. posth., jetzt Ep. 45 und 46 in der Ed. Vloten und Land. Dass Leibniz ausser diesem Briefe noch mehrere an Spinoza gerichtet haben muss, darunter einen über den Inhalt des theologisch-politischen Tractats, habe ich in meiner Abhandlung „Leibniz in seinem Verhältniss zu Spinoza“ in: Sitzungsberichte der Kön. preussischen Akademie der Wissenschaften, philos.-historische Classe, 1888, XXV, S. 621 nachgewiesen.

[21]) Brief X vom 6. Februar 1678.

[22]) Brief XI, 29./19. März 1678.

las Auffinden seiner Correspondenz mit Leibniz den wahren Sachverhalt erfahren hat. Ja, der brave Schuller trieb die Beıutsamkeit auf die äusserste Spitze. Während er keinen Anstand ıahm, bei dem Briefe Spinoza's an Ludwig Meyer wenigstens lurch die Initialen L. M. den Adressaten anzudeuten [23]), setzte ›r vor seine eigenen Briefe [24]) nur räthselhafte, nichtsverrathende Sternchen. Der heute so gepriesene Muth der philosophischen Jeberzeugung ist eben ein Begriff, der sich am Ausgange des 17. Jahrhunderts im Bewusstsein der damaligen Gelehrtenrepublik caum noch zu dämmerhaften Umrissen herausgearbeitet hatte. Es soll dies kein Vorwurf sein, der Schuller persönlich trifft, denn len gleichen Vorwurf einer überängstlichen Scheu kann man mit lerselben Berechtigung gegen Spinoza selbst erheben. Beide stanlen eben unter dem gefährlichen Bann eines beschränkten, engıerzigen Zeitalters, dessen herrschenden Anschauungen sie Rechıung tragen mussten. Noch waren die Schicksale eines Campaıella, Galilei, Bruno, Vanini in lebendiger Erinnerung, und selbst n den freisinnigen Niederlanden verspürte man noch die letzten Zuckungen jenes bewegten Kampfes, den der Pietismus gegen die Cartesianische Schule heraufbeschworen hat. Die peinliche Vorsicht Schullers ist darum wohl nicht rühmlich, aber doch begreiflich.

[23]) Ep. 29 der Op. posth., Ep. 12 Ed. Vloten und Land.

[24]) Die Epp. 58, 63 und 64 der Ed. Vloten und Land rühren aus dem 3riefwechsel Spinozas mit Schuller her.

XXXII.

Zu Leibniz' Dynamik.

Von

C. I. Gerhardt in Eisleben.

Zu den Problemen, die Leibniz sein ganzes Leben hindurch verfolgt hat, gehört die Begründung der Gesetze der Dynamik. An vielen Stellen seiner Schriften wie seiner Correspondenzen hat er bekannt, dass seine dynamischen Studien mit philosophischen Speculationen im innigsten Zusammenhang stehen[1]). Es soll hier gezeigt werden, wie Leibniz zur Erkenntniss gelangt ist, auf welche Weise die Gesetze der Dynamik zu begründen sind, wie er die ausschliesslich mathematische Begründung als unzureichend verlassen und zu metaphysischen Principien seine Zuflucht genommen hat.

I.

Während seines Aufenthalts in Paris (1672 bis 1676) stand Leibniz mit den Mitgliedern der im Jahre 1666 daselbst gegrün-

---

[1]) In seinen letzten Lebensjahren äussert sich Leibniz in einem Briefe an Nic. Remond (10 de Janvier 1714): Quand je cherchay les dernieres raisons du Mechanisme et des loix mêmes du mouvement, je fus tout surpris de voir qu'il etoit impossible de les trouver dans les Mathematiques, et qu'il falloit retourner à la Metaphysique. C'est ce qui me ramena aux Entelechies, et du materiel au formel, et me fit enfin comprendre, apres plusieurs corrections et avancemens de mes notions, que les Monades, ou les substances simples, sont le seules veritables substances, et que les choses materielles ne sont que des phenomenes, mais bien fondés et bien liés. — Und an einer andern Stelle dieses Briefes: Tout se fait mechaniquement et metaphysiquement en même temps dans les phenomenes de la nature, mais la source de la Mecanique est dans la Metaphysique. Sieh Die philosophischen Schriften von Leibniz, 3ter Bd. S. 606 f.

deten Akademie der Wissenschaften in engem Verkehr. Zu diesen gehörte Claude Perrault, der in der Akademie mit den physikalischen Wissenschaften betraut war[2]). Höchst wahrscheinlich erhielt Leibniz den von demselben gehaltenen Vortrag: Discours des causes de la pésanteur des corps, de leur ressort et de leur dureté, im Manuscript zur Einsicht. In dem folgenden an Perrault gerichteten längern Schreiben, das vielleicht im Jahre 1674 oder 1675 abgefasst ist, hat er seine Ansichten darüber niedergelegt.

Lettre à Mons. Perrault.

Monsieur. J'ay leu avec soin le discours que Vous m'avez communiqué des causes de la pesanteur, du ressort, et de quantité d'autres phenomenes tres considerables, et j'y ay pris d'autant plus de plaisir, que je trouve beaucoup de conformité entre quelqu'uns vos sentimens et de ceux que j'avois eu sur le même sujet. Car pour ce qui est de la dureté des corps sensibles, je n'en ay jamais pû comprendre autre cause que celle qui empeche deux corps plats à estre separés en certain sens. Et j'ay reconnu depuis que Galilei ne s'en eloigne pas dans un de ses dialogues mecaniques. Cette cause est sans doute la pression du corps environnant que Galilei n'avoit garde de sçavoir, parce que l'experience du vif argent a esté decouverte apres sa mort. Et cette pression peut estre causée non seulement par la pesanteur, mais encor par le mouvement du corps environnant. Car le même ether qui rencontre des corps solides qui ne le peuvent point suivre avec une vistesse égale à la sienne, fera un effort alternatif, c'est à dire ou de les dissiper pour les rendre aussi subtils que luy, et capables de le suivre, ou de les precipiter en bas pour s'en delivrer, puisqu'ils troublent son mouvement. Et cette dissipation peut aussi causer une espece de ressort dans les corps tres subtils, comme par exemple dans l'air même; car il semble que l'air se dilate

[2]) Claude Perrault (geb. 1613 zu Paris, gest. daselbst 1688) ist berühmt als Baumeister und Naturforscher. Er war eines der ersten Mitglieder der Akademie der Wissenschaften. Der von Leibniz besprochene Discours ist als erste Abhandlung enthalten in der Sammlung von Perrault's kleineren Schriften: Essais de physique, Paris 1680—88. 12. 4 vol.

tant qu'il peut, naturellement quand il n'y a rien qui l'empeche, l'ether tachant de rendre semblable à luy entre le concave et ce qui y entre. On en peut imaginer d'autres especes des causes du ressort et de la dureté, sans qu'il y ait mêmes des surfaces plattes qui touchent. Nous concevons les pointes des corps comme des pistons, et les cavitez des autres qui re .....[3]) ces pointes comme des tuyaux; en tachant de les separer, il arrivera que ce que nous voyons arriver en tirant un piston d'un tuyau, car la pesanteur de l'air le fait rentrer avec violence, à moins qu'on ne le tire à un point où l'air a la liberté d'entrer dans la place que le piston quitte; alors il s'ensuivra une espece de rupture, et le piston aura la liberté de se separer du tuyau. La difference qu'il y a entre les pistons visibles et invisibles dont je parle, n'est qu'en ce que nos pistons doivent estre tres exacts pour empecher l'entrée de l'air au lieu que dans les pistons invisibles leur subtilité et la petitesse même de l'intervalle est capable à empecher l'air soit grossier soit subtil d'entrer, quoyqu'ils ne touchent pas parfaitement. Je me suis servi de ces comparaisons dans un discours que j'en avois fait du temps passé. Ainsi je tiens (que) la cause que Vous apportés du ressort et de la dureté au moins dans le corps visibles icy bas, tout à fait asseurée, et il n'en faut pas chercher de meilleure. Aussi les consequences que Vous en tirez sont d'autant plus belles, que vous estes mieux informé que la plus part de ceux qui se meslent d'ecrire en physique des phenomenes particuliers de la nature. C'est pourquoy je souhaitterois fort que vous vous puissiez appliquer à des recherches de la texture interieure des corps qui nous sont les plus familiers, et sur tout des liqueurs qui contribuent à la constitution de nostre corps et entrent dans les remedes; car je tiens qu'on y pourroit aller assez loin par un raisonnement bien suivi et analytique. Mais il faudroit une methode pour cet effect que je tiens practicable, si jamais les hommes vouloient songer tout de bon à ce qu'il faut pour diminuer le nombre de leur incommoditez, et je m'imagine qu'on iroit plus loin en 10 ans qu'on n'a fait en autant de siecles;

---

[3]) Unleserliches Wort.

et que nous pourrions jouir nous même du fruit de nos travaux au lieu que de la maniere que nous faisons nous ne travaillons que pour la posterité.

Je viens à la cause de la pesanteur que Vous apportez, et je voy bien que vous y reconnoissez vous même quelques difficultés qui restent. Vous supposés que l'ether a un mouvement circulaire à l'entour de l'axe du monde, et que ce mouvement luy est naturel, que les autres corps ont une repugnance au mouvement, qu'il n'y a point de corps si petit qui ne soit poussé en même temps par plusieurs differentes circulations de l'ether tant concentriques que paralleles, que les circulations sont plus rapides à mesure qu'elles soint plus eloignées du centre et moins eloignées des poles, et que par consequent le corps est chassé vers l'endroit où le mouvement est plus foible, c'est à dire vers l'equateur et axe, c'est à dire vers le centre. Je remaıque icy que vous n'avez peut estre point besoin de dire que l'Ether est mû naturellement, puisque rien est sans cause et son essence sans doute ne l'est pas. Moy j'avois cru que le mouvement de l'ether venoit du mouvement journalier de la lumiere à l'entour de la terre, sans me mettre en peine si c'est le soleil qui tourne ou la terre; circa nos omnia DEus an nos agat, comme dit Seneque. Je croy même que ce mouvement est inevitable, et que son existence est demonstrable. Cela estant, vous n'auriez pas besoin de dire qu'il est naturel à l'ether. Mais vous objectez que le corps poussé circulairement par une cause exterieure qui le force, s'eloigne du centre, ce qui feroit ecarter l'ether, et vous prenez delà occasion d'examiner ce qu'on dit de cet eloignement, et de l'experience de la fronde. Cela m'a donné occasion de rappeller quelques unes de mes meditations sur ce sujet, et premierement je tiens pour assuré, que tout ce qui se meut en ligne courbe, fait effort dans la touchante de cette courbe: dont la veritable cause est, que les courbes sont des polygones d'une infinité de costez, et que ces costez sont des portions des touchantes. Donc tout ce qui se meut circulairement fait effort d'aller par la touchante, et comme cette touchante prolongée s'eloigne du centre, c'est par là et en quelque façon par accident que les corps poussez circulairement font effort

de s'eloigner du centre. De plus il faut considerer qu'un corps qui fait effort de s'eloigner du centre, ne le fera tant que la cause qui le pousse circulairement, dure, et il ne commencera à aller par la touchante que lorsque cette cause l'abandonne. Or la cause qui fait aller l'ether de nostre terre circulairement subsiste tousjours, il ne faut pas croire qu'il s'eloignera du centre, ayant une fois commencé à aller par la circumference du cercle, estant pris comme il est et comme renfermé entre plusieurs autres spheres voisines qui font aller des planetes. L'experience de la boule de cire aussi pesante que l'eau de pareil volume qui ne s'ecarte pas du centre du vaisseau plein d'eau tourné sur un pivot, n'est pas contraire à ce que je dis, car estant aussi pesante que l'eau, il n'y a point de raison, pourquoy elle plustost que l'eau voisine s'ecarteroit du centre, et l'eau ne sçauroit, estant renfermé dans le vase; aussi est il vray que la boule s'ecarteroit si elle etoit plus pesante que l'eau et qu'elle s'approcheroit du centre, si elle estoit plus legere, de même l'ether estant uniforme et uniformement meu ne sçauroit s'ecarter en partie.

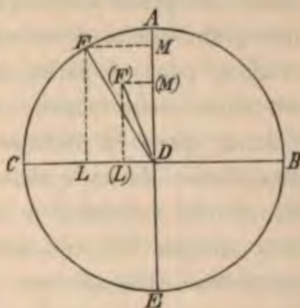
Pour ce qui est de la supposition suivante (qui est la troisième de vostre discours) sçavoir que les corps ont quelque repugnance au mouvement, j'en demeure d'accord de la maniere suivante, sçavoir que de deux corps poussez par une même force, celuy qui est plus solide ou qui contient plus de matiere, ira plus lentement; l'experience en est manifeste, quoyque je ne sçache personne qui en ait donné la demonstration, aussi bien que de quelques autres secrets du mouvement qu'il me semble que j'entrevois et qui me paroissent tout à fait demonstrables. Cependant il me semble que l'exemple du trait des balances ne convient pas entierement à l'idée que je croy qu'on doit avoir de la resistance des corps au mouvement, puisque leur grandeur n'empeche pas le mouvement, mais en diminue seulement la vitesse. Ainsi je croy que cette difficulté du trait se doit reduire à des causes externes tant du frottement du pivot que de la resistance de l'air, et même à la resistance que les rubans doivent avoir dans vostre nouvelle balance, à mesure qu'ils sont plus tendus et degagez du corps solide qu'ils touchent, et s'y attachent d'avantage par la pesanteur

du corps qui en est suspendu. Mais il faudroit faire là dessus des experiences exactes.

Il me semble que dans la 4me supposition la cause que vous apportez du mouvement de la matiere etherienne plus rapide vers le pole que vers l'equateur, ne vous a pas satisfait entierement l'esprit. Et effectivement je ne voy pas, pour quoy il faille plus de force pour remuer en ligne circulaire qu'en ligne droite, et s'il en falloit d'avantage, il ne s'ensuivroit pas que les tourbillons y doivent plus forts là où le mouvement circulaire approche plus de la droite, mais seulement qu'il y pousse plus foiblement. Et considerant bien la chose, si la difficulté de mouvoir un corps circulairement est plus grande à mesure que le cercle approche d'avantage de la droite, la resistance que le corps a au mouvement circulaire, aura une raison infinie à la resistance qu'il a à estre mu en ligne droite, car un cercle estant donné quelque grand qu'il soit, on peut donner un autre millionemement plus grand qui sera encor infiniment eloigné de la droite, quoyqu'il en approche d'avantage. Vous vous faites une objection qui ne me semble pas entierement resolue, sçavoir que la même raison qui fait selon vous que le mouvement vers le pole est plus rapide, prise de la nature du mouvement circulaire même, auroit lieu aussi à l'égard des cercles concentriques aussi proches du centre que les paralleles à l'equateur ne sont de l'axe. Vous repondez que cela prouveroit seulement qu'il y auroit moins de pesanteur aux lieux tout à fait proches du centre; mais il me semble que l'objection est generale aussi bien à l'egard des cercles concentriques qui sont proches de nous qu'à l'egard de ceux qui sont proches du centre, chacun repondant de même à un parallele à l'equateur. J'ay medité, si l'on ne pouvoit pas s'imaginer quelque cause physique du mouvement de l'ether tel que vous supposez, car s'il est, il faut bien qu'il y en ait une, à moins qu'on ne luy donne un ange deputé expres pour avoir soin de l'entretenir. Voicy mon opinion: si nous nous imaginons plusieurs circomferences solides ou de quelque matiere dure, les unes concentriques, les autres paralleles, allans en diminuant comme vos tourbillons, qu'ils soient tous detachez les uns des autres, et mobiles à l'entour d'un axe, et les concentriques

exterieurs à l'entour des interieurs. Cela estant imaginons, qu'un vent tres fort donne contre, qui soit capable de les tourner, je dis qu'il arrivera parfaitement ce que nous supposons icy. Car le même vent avec une même force communiquera plus de vistesse à un moindre parallele qu'à un plus grand, par la même raison qu'un bateau moins chargé va plus viste qu'un autre porté par le même courant. Ainsi les paralleles proche du pole tourneront quasi aussi viste que le vent même qui les pousse. Voicy la difference des paralleles: à l'egard des concentriques, il arrivera tout le contraire, sçavoir qu'ils iront plus lentement, car le vent ne les poussant pas eux memes, ils n'iront que parce que leur concentriques exterieurs s'appuyent sur eux, et les entrainent avec eux; or ils iront moins viste à mesure qu'ils sont plus proches du centre, car si cela arriveroit deja, s'ils estoient attachez fermement aux concentriques exterieurs, et en estant détachez, cela arrivera encor par plus forte raison, car ils ne les suivront pas parfaitement. Il me semble que cela convient merveilleusement bien à l'hypothese dont il s'agit, car une liqueur telle qu'est cet ether mû circulairement à l'entour de la terre, est composée comme d'une infinité de cercles ou bandes detachées, et si au lieu du vent nous concevons comme est mon opinion, que l'action de la lumiere ou du soleil, par le changement perpetuel ou mouvement journalier donne une impression de circulation, les paralleles plus grands ayant plus de masse recevront moins de vistesse que les moindres, et la même quantité de mouvement qui se trouve dans un parallele, sera aussi dans l'autre. Mais dans chaque parallele les bandes concentriques interieures auront moins de vistesse que les exterieures, ne recevant l'impression qu'immediatement. Il me semble que tout ce qu'il nous faut se rencontre heureusement dans cette pensée, et je ne sçay si elle n'est pas necessaire et demonstrable, puisqu'il est constant que la lumiere agit, et que ce qu'il y a de plus subtil à l'entour de nostre terre doit recevoir son impression, soit que le soleil tourne ou que ce soit la terre: circa nos DEus omnia an nos agat, comme dit Seneque. Car c'est toujours l'action de la lumiere qui tourne et qui va de place en place. Or ces inegalitez estant supposées, il est constant qu'un corps plus solide que

l'ether s'en trouvant environné n'en pourra pas recevoir toute l'impression et par consequent ira du costé où le mouvement est plus foible, c'est à dire vers l'axe et vers l'equateur et par consequent vers le centre. Il n'y a que deux choses à examiner, pour sçavoir si elle suffit seule à expliquer la pesanteur, dont la premiere est la proportion de la diminution de la vitesse en allant du pole vers l'equateur, à celle qui est en allant de la circomference au centre, et je croy qu'elle ne sçauroit estre tellement moderée naturellement que le mouvement qui en est composé aille droit au centre. Je conçois qu'un corps porté par ces deux directions iroit dans une ligne courbe qu'on pourroit même determiner geometriquement; mais il faudroit examiner, si la courbure seroit apparente dans une petite hauteur, et si la direction iroit vers le centre au moins en apparence. Mais pour determiner cecy, il faut un peu plus de loisir. On ne sçauroit s'en passer là dessus, si on veut s'assurer de cette hypothese, car une parfaite egalité de force (qu'il semble que vous supposez) dans des choses aussi independantes l'une de l'autre, que les diminutions des vitesses paralleles et concentriques le sont, passe ce que la nature peut faire. Soit une section de la sphere per polos B, C ou le meridien CABE, soit le point D le centre de la terre, E le point où l'Equateur (qui ne paroist pas icy) coupe le meridien. Pour faire qu'un corps pesant comme F ou G aille en ligne droite vers le centre D, il faut que la vitesse qui le pousse vers l'axe CB, par la direction FL, à cause de la diminution de la vitesse des concentriques, soit à la vistesse qui le pousse vers l'equateur AE dans la direction FM, à cause de la diminution de la vitesse des paralleles, comme FM est à FL, ou DL à DM. Le même se doit entendre des points (F), (M), (L). Or il faut examiner s'il est possible qu'il y ait une cause physique capable de faire cet effect, ou en verité, ou au moins en apparence. Et je croy que cela se peut determiner.



L'autre point qui reste à considerer n'est pas moins important. Le voicy: Si la terre tourne à l'entour de son centre, comme il y a bien d'apparence, il est asseuré que les corps posés sur elle mais dégagez, feront effort de s'en aller par la touchante, et d'autant plus fortement, qu'ils seront plus solides. Donc il faut, ou que la cause de la pesanteur soit plus forte que celle du mouvement de la terre, ou qu'il y ait grande quantité des corps tres petits mais tres solides, comme une infinité de petits grains invisibles d'un Mercure plus pesant que le nostre, pour se servir une comparaison, dont une poignée auroit beaucoup plus de solidité qu'une grande masse d'or. Car ainsi ces petits corps s'eloignant les premiers empecheroient les grands de le faire, et les retiendroient, et ils contribueroient même à leur pesanteur, en les poussant en bas.

Enfin comme il y a grande liaison entre l'aimant et la terre, et que la terre est comme un grand aimant au sentiment de Gilbert, confirmé par tant d'experiences, il me paroist tres vraysemblable, qu'il y a un mouvement in meridianis qui va aux poles et vient des poles; car je ne voy pas qu'on puisse concevoir une autre cause de la direction de l'aimant. Cela estant, je ne sçay s'il ne seroit pas aussi cause de la pesanteur, car estant comme il est dans un grand cercle, il poussera les corps vers le centre du grand cercle qui est celuy de la terre. Mais il faudroit une grande suite de raisonnemens tout à fait exactes et geometriques, pour en parler au juste; je tiens pourtant, que la chose est dans nostre pouvoir et que nous avons assez de phenomenes donnez, pour en deduire par une analyse necessaire la veritable constitution de ce systeme sublunaire. Un homme qui s'y addonneroit, trouveroit à la fin que toute la difficulté se reduiroit tres souvent à la resolution de quelques problemes de la pure geometrie: d'autant que je croy me pouvoir satisfaire à present sur les loix de mouvement par des demonstrations entierement geometriques sans me servir de suppositions aucunes ny des principes d'experience; et que ce qu'on pourra dire là dessus doresnavant ne sera que res calculi et geometriae. Ainsi je tiens que nous sommes en estat à present de pretendre à une physique

veritable et sans hypothese. Et si le peu de geometrie que j'ay, et cette maniere d'analyse generale à la quelle je me suis accoustumé depuis quelque temps, par laquelle on raisonne geometriquement et sans deviner sur toutes les matieres au tant qu'on a des phenomenes donnés là dessus, estant joint avec les meditations des personnes aussi versées dans les belles connoissances de la physique particuliére, que Vous l'estes, j'oserois esperer qu'on pourroit parvenir à quelque chose d'utile aux hommes même de nostre temps, au lieu que je voy comme j'ay dit dejà cy dessus, que nous ignorons encor des chóses qui seroient dejà in potestate, si on raisonnoit avec assez de vigueur, et que ce ne sera que la posterité qui profitera de nos peines de la maniere que nous allons jusqu'icy dans la recherche de la nature. Je suis, Monsieur etc.

II.

Als Leibniz im Jahre 1689 sich zu Rom befand, erhielt er durch die Act. Erudit. Lips. 1688 Kenntniss von Newton's berühmtem Werk: Philosophiae naturalis principia mathematica, das zu London 1687 erschienen war. Durch das Referat, welches selbige Acta über den Inhalt dieses Werkes enthielten, ersah er, dass Newton die Gesetze der Natur lediglich mathematisch behandelt habe. Seine langjährigen Studien über Dynamik und die Natur der Körper hatten ihn belehrt, dass zur Begründung der Gesetze der Natur die ausschliessliche mathematische Behandlung nicht ausreiche. Die Kräfte können, so urtheilte er, nicht so wie die Grössen der Geometrie der Vorstellung unterworfen werden; sie stützen sich auf gewisse ideale Principien der Metaphysik (rem virium per se imaginationi non subjici, sed idealibus quibusdam metaphysicae principiis inniti). Die Dynamik hänge sogar zum Theil von der Endursache, dem Urheber aller Dinge ab. Die Principien der Dynamik führen demnach auf Ursachen, die über die Körperwelt hinausgehen.

Leibniz beschloss dem Werke Newton's ein anderes dynami-

schen Inhalts nach seiner Auffassung entgegenzustellen. Zunächst kam es ihm darauf an, namentlich da die betreffenden früheren Arbeiten ihm nicht zur Hand waren, seine Ansichten über die Grundlagen der Dynamik zu prüfen und zu ordnen. In dieser Hinsicht hatte er die Gewohnheit, einen Entwurf in dialogischer Form zu machen; durch Rede und Gegenrede prüfte er die Sicherheit der Behauptungen. Guhrauer im Leben Leibnizens berichtet (Theil 2 S. 89ff.), dass derselbe in der von Ciampini gegründeten Academia fisico-mathematica, welche die berühmtesten Namen Roms vereinigte, Zutritt hatte. Es lag nahe, die Unterredung über die Principien der Mechanik in dieser Gesellschaft zu fingiren. Die Personen, die darin vertreten sind, werden nur mit dem Anfangsbuchstaben bezeichnet, ausgenommen Charinus, der bereits in dem Dialog aus dem Jahre 1676 vorkommt (sieh. S. 211ff.), und Grimaldi, der durch seinen Aufenthalt in China bekannte Jesuit, der zur Zeit in Rom war.

Leibniz gab der Schrift die Aufschrift: Phoranomus seu de Potentia et Legibus Naturae. Sie besteht aus zwei Dialogen. In dem ersten werden die Gesetze der Statik und Dynamik mathematisch bewiesen mit Hülfe des Grundsatzes, quod effectus integer semper aequivalere debet causae suae plenae. Erläuternd setzt Leibniz hinzu: Quemadmodum in Geometria et numeris per aequalitatem totius et omnium partium, Geometria calculo analytico subjicitur, ita in Mechanica per aequalitatem effectus et omnium causarum, vel causae et omnium effectuum ad quasdam velut aequationes et Algebrae Mechanicae genus hujus axiomatis usu pervenitur. — Mehr gehört hierher der Inhalt des zweiten Dialogs. Er beginnt mit den Worten: Hactenus in vestibulo nos detinuisse videris, Lubiniane (unter diesem Namen verbirgt sich Leibniz); tempus est ut in sacrarium naturae intromittamur. An Lubinianus' Frage: utrum magnum corpus difficilius moveatur quam parvum, knüpft sich die weitere, ob es in den Körpern eine Inertia naturalis gebe, durch welche sie einer grössern Bewegung mehr widerstehen als einer kleinern. Dies muss aus der Definition des Körpers bewiesen werden. Bei dieser Gelegenheit giebt Lubinianus eine interessante historische Uebersicht über den Gang seiner des-

fallsigen Studien, die hier wörtlich folgen mag, um so mehr als Leibniz solche Darstellungen in seinen zum Druck beförderten Schriften vielfach umarbeitete, kürzte oder ganz unterdrückte. Multum interest, bemerkt Lubinianus, inter sententias meas veteres, quae adolescenti placuerant, et illas quas nunc maturior probo. Cum primum ex spinosis scholarum senticetis in amoeniores campos philosophiae recentioris exspatiatus essem, mire me capiebat illa blandiens intelligendi facilitas, qua videbam omnia imaginatione lucida comprehendi quae antea tenebrosis notionibus involvebantur. Itque re diu multumque deliberata tandem formas et qualitates rerum materialium damnabam, et omnia ad principia pure mathematica reducebam; sed cum nondum in Geometria essem versatus, persuadebam mihi continuum constare ex punctis, et motum tardiorem interrumpi quietulis, aliaque hujusmodi dogmata fovebam, in quae proni sunt, quae omnia imaginatione assequi volunt, et ubique latens in rebus infinitum non animadvertunt. Quanquam autem factus Geometra has opiniones exuissem, restabant tamen diu Atomi et Vacuum, tanquam reliquiae quaedam animi contra infiniti ideam rebellis; licet enim concederem omne continuum in infinitum cogitatione dividi posse, reapse tamen partes in rebus omnem numerum superantes, quae ex motu in pleno sequuntur, non capiebam. Postremo non hoc tantum scrupulo liberatus sum, sed etiam altius aliquid in corporibus subagnoscere coepi, quod imaginatione assequi non liceret. . . . .
Hoc mirum videri non debet, nam ea est natura fundamentorum, ut humilia sint, sed si firma jaciantur, in magnas tandem moles assurgant. Cum igitur solam imaginationis jurisdictionem in rebus materialibus adhuc agnoscerem, in ea eram sententia, nullam in corporibus inertiam naturalem intelligi posse et in vacuo aut campo libero corpus quiescens quantulicunque alterius velocitatem accipere debere; quod autem secus apud nos fit, hoc systemati tribuebam, sapientia supremi rerum autoris stabilito, in quo omnia justissimis legibus coercentur. Neque vero dubitabam, quin ratio excogitari posset systematis originem mechanice ex illis ipsis corporum rudium regulis, certa motuum combinatione facta explicandi, quemadmodum pluribus in libello exposui, quod juvenis

ediderам[4]). Et cum deinde in Galliam venissem, intellexi Pardiesium quoque, insignem tunc Collegii Claramontani Mathematicum, eandem sententiam probare, quod scilicet in rigore abstractionis corpus magnum vel parvum aeque facile moveri debeant, quemadmodum ex sermonibus ejus non minus quam libello edito apparebat[5]), quanquam in constituenda motuum a sensibus abstractorum theoria discreparemus. Operae pretium autem fortasse nunc quoque erit, illas meas regulas considerari, quia magna ratione niti videbantur. Ego igitur nihil aliud concipiendo in materia quam extensionem et impenetrabilitatem, vel uno verbo impletionem spatii, in motu nihil aliud intelligendo quam mutationem spatii, videbam corpus motum ab eodem quiescente singulis momentis eo saltem differre, quod corpus in motu positum semper habet conatum quendam, seu (ut verbo Erhardi Weigelii, insignis in Saxonia mathematici, utar) tendentiam, hoc est initium pergendi, etsi conatu contrario interdum fiat, ut compensatione facta (aequali nimirum conatu tendente in contrarias partes) intercidat progressio motusque omnis. .... Porro videbam, conatum omnem conatui omni esse compatibilem, quoniam et motus omnis omni motui componi potest, ut inde fiat motus tertius, quem Geometrice semper determinare licet. Itaque nec apparebat, quomodo conatus in natura posset destrui aut corpori adimi. Neque etiam capiebam, quomodo fieri posset, ut conatus corporis in motu positi effectum suum per se non assequeretur (etsi conatu contrario per accidens intercipi posse constaret) quoniam nullum aliud conatus impedimentum fingi poterat quam corpus aliquod conanti pergere corpori sese objiciens; sed cum illud sit in spatio libero collocatum, cui nullis prorsus vinculis alligatum est, ac si alteri corpori alligetur, cum hoc unum totum constituat, quod denique nullis

---

[4]) Hypothesis physica nova, qua phaenomenorum naturae plerorumque causae ab unico quodam universali motu, in globo nostro supposito, neque Tychonicis neque Copernicanis aspernando, repetuntur. Autore G. G. L. L. Moguntiae M. DC. LXXI.

[5]) Der Jesuit Pardies (gest. 1673 zu Paris) hat mehrere Schriften mechanischen Inhalts verfasst: Discours du mouvement local, Paris 1670 et 1673. — La statique ou la science des forces mouvantes, Paris 1673.

amplius vinculis ligatur, et totum illud corpus quantumcunque sit, ejusdem sit conatus susceptivum adeoque libentissime cedat, sive quiescere sive jam in motu esse ponatur, quandoquidem motus etiam contrarius conatum oppositum non destruit, sed tantum compensat. Itaque non videbam, cur non conatus quivis corpori obstanti imprimatur. Et cum praeterea corpus incurrens in ipso momento incursus conatum pergendi oppositumque impellendi habeat, hoc est impellere oppositum incipiat, vel hinc sequi judicabam, ut hoc impelli inciperet, adeoque progredi et ipsum conaretur. Denique cum ratio detur accipiendi conatum ob motum incurrentis, nulla vero ratio excludendi ejus vel limitandi in excipiente ex notione corporis deduci posset, ideo plenum cuique conatui in obstantia effectum concedebam, et generaliter pronuntiabam, omne corpus conatum alterius accipere cui resistit. Auf Veranlassung eines der Anwesenden leitet Lubinianus aus dem Vorhergehenden die Regeln über den Stoss der Körper für die drei einfachsten Fälle ab: wenn ein Körper auf einen ruhenden stösst, wenn ein Körper auf einen ihm vorausgehenden bewegten stösst, wenn zwei Körper, die in entgegengesetzter Richtung sich bewegen, auf einander stossen. Da von einem Anwesenden bemerkt wird, dass diese Regeln weder mit den Experimenten, noch mit denen des Descartes übereinstimmen, so erwidert Lubinianus: Cartesianae regulae ne secum quidem ipsis consentiunt, ut postea ostendam, cum enim quies concipitur tanquam motus evanescens, sibi contradicunt, et fit saltus. Meae istae summa ratione niti videbantur. Et ut systema rerum cum illis conciliarem, fingebam corpora elementaria seu primitiva esse aequalia inter se. Inde jam apparebat modus efficiendi, ut corpus majus magis resisteret, modo elementa in eo non continua sed interrupta ponerentur........ Vim praeterea Elasticam in corporibus comminiscebar, ortam ex materia fluidiore corporibus sensibilibus interlabente, quae ipsis nonnihil compressis conangustaretur, et in arcto moveretur violentius. Sed omnibus tamen expensis animadverti tandem per tales regulas exitum reperiri non posse; licet enim fieri posset, ut actio quae contrario concursu perderetur in materia aut minueretur, rursus augesceret et restitueretur incursu in praecedens aut

quiescens, ut tamen praecise semper fieret in natura compensatio, vel illis vel potius, ut experimur in illis ipsis quae concurrunt corporibus aut proximis, id vero ex solis illis regulis motuum utcunque confictis videbam obtineri non posse, sed et opus fore nescio quo principio superiore ad regulas motus systematici obtinendas, cum corpora ipsa si tantum mathematica notione constent, praesertim effectus futuros atque inde motuum suorum leges capere non possint. Certe illud manifestum erat, posse quidem invenire modum efficiendi per nostras concursuum leges, ut oriatur velocitas minor, quam nunc est in corporibus, sed ut major obtineretur impossibile esse. Unde velocitatem semper diminutum, nunquam restitutum iri constabat. Ex his aliisque argumentis multiplicibus collegi tandem, materiae naturam nobis nondum satis cognitam esse nec inertiae corporum aut potentiae rationem reddi posse nisi aliquid aliud quam extensio et impenetrabilitas in corporibus statuatur......... Ipsa principia mechanica et rationes legum motus puto ex necessitate materiae, sed ex altiore quodam principio ab imaginatione et mathematicis independente nasci........ Magna praeterea mihi nata erat dubitatio circa naturam motus. Cum enim olim spatium concepissem tanquam locum realem immobilem, sola extensione praeditum, Motum absolutum definire poteram mutatione spatii hujus realis. Sed paulatim dubitare coepi, utrum tale esset Ens in natura, quod spatium vocant; unde sequeretur, etiam dubitari posse de motu absoluto: certe Aristoteles locum nil nisi superficiem ambientis esse dixerat, et Cartesius eum secutus motum (id est mutationem loci) definierat mutatione viciniae. Unde sequi videbatur, quod in motu reale et absolutum si non consistere in eo quod est pure mathematicum, qualis est mutatio viciniae sive situs, sed in ipsa potentia motrice: quae si nulla esset, ipsum motum absolutum et realem sublatum iri constabat. Rursus igitur habebamus aliquod in natura quod Mathematicum non est, praesertim cum ipsa motuum experimenta docerent duobus corporibus concurrentibus, id curare naturam mirabili cautione, ut eadem sit vis ictus et (si sensitivum ponatur alterutrum) eadem quantitas doloris, modo corpora sibi eadem velocitate respectiva appropinquent, ita ut non referat motusne in

alterutro an in utroque quacunque demum proportione distributus ponatur, perinde ac si motus absolutus nullus esset. Ut igitur ex illo Labyrintho me tandem expedirem, non aliud filum Ariadnaeum reperi, quam aestimationem potentiarum, assumendo Principium hoc Metaphysicum, Quod Effectus integer sit semper aequalis causae suae plenae. Id vero cum experimentis perfecte consentire et omnibus dubitationibus satisfacere deprehenderem, eo magis confirmatus sum in ea quam dixi sententia, causas rerum non esse surdas ut ita dicam et pure Mathematicas, ut sunt concursus atomorum aut caeca quaedam vis naturae, sed ab intelligentia quadam proficisci, quae metaphysicis rationibus uteretur.

Aus dem Vorstehenden ergiebt sich, dass Leibniz in den ersten zehn Jahren seines Aufenthalts in Hannover (1676 bis 1687) die mathematische Begründung der Gesetze der Dynamik als unzureichend erkannte, und dass es dazu nöthig sei, metaphysische Principien in Anspruch zu nehmen.

XXXIII.

Zu Pythagoras und Anaximenes.

Von

Alessandro Chiappelli in Neapel.

Der geschichtliche Zusammenhang zwischen Pythagoras und den jonischen Physiologen, insbesondere Anaximander, wird von Zeller (I[4] S. 449) auf folgende Weise characterisirt[1]): „seine Bekanntschaft mit diesem seinem älteren, unter den frühesten Philosophen so hervorragenden Zeitgenossen (Anaximander), ist allerdings sehr wahrscheinlich; mag sie nun eine persönliche gewesen sein oder sich auf Anaximanders Schrift beschränkt haben. Eine Spur seines Einflusses dürfen wir vielleicht, neben dem allgemeinen Anstoss zum Nachdenken über die Gründe der Welt, in der pythagoreischen Sphärentheorie sehen, welche sich an diejenige Vorstellung, die sich Anaximander mit Wahrscheinlichkeit beilegen lässt, am unmittelbarsten anschliessen würde; und wenn die Unterscheidung des Begrenzenden und Unbegrenzten schon Pythagoras angehört, so kann dazu Anaximander schon Beitrag geliefert haben: nur dass dazu aus dem räumlich Unbegrenzten des letztern der allgemeine Begriff des Unbegrenzten, welches ein Bestandtheil aller Dinge und zunächst der Zahl ist, herausgehoben werden musste." Wenn nun auch zu dieser Abhängigkeit der pythagoreischen von der anaximandrischen Physik noch so Manches hinzugefügt werden könnte[2]), will ich doch auf die umgekehrte Einwir-

[1]) So auch dessen Grundriss, S. 41.

[2]) Ich verweise — neben der bekannten von Heraklit getadelten Polymathie des Pythagoras — auf die unten zu besprechende, dem Pythagoras und Anaximander gemeinsame Anschauung des Weltalles als eines lebendigen

kung des Pythagoreismus auf die jonische Physik aufmerksam machen und dieselbe an einem Beispiel kurz nachweisen.

Einer der ältesten und wahrscheinlich auf Pythagoras selbst zurückzuführenden Theile der pythagoreischen Physik ist die Lehre von der Einathmung des Weltalls. Durch Aristoteles mehrmals bezeugt (Phys. IV. 6, 213b, 22, III. 4, 203a, 6. Met. XIV. 3, 1091a, 17 [3])), durch ein Fragment des Xenophanes selbst (bei Diog. IX. 19) — wie ich, trotz Zeller's Zweifel[4]), P. Tannery beistimmen zu müssen glaube[5]) — und wahrscheinlich auch durch die Bestreitung des Nichtseins oder der Leere bei Parmenides, die auf eine zeitgenössische Lehre anspielt[6]), indirect bestätigt, trägt sie ein so alterthümliches Gepräge sinnlicher Vorstellungsweise, dass es na-

---

Wesens, und auf die zweifache Bedeutung des Unendlichen bei beiden, da bei Anaximander das ἄπειρον nicht nur das räumlich Unbegrenzte, sondern auch das qualitativ Unbestimmte ist, während es bei Pythagoras theils den ausserweltlich unbegrenzten Luftraum, theils das innerweltliche Vacuum bedeutet, welches die Theile der Materie scheidet (ὃ διορίζει τὰς φύσεις). Damit verbindet sich auch die Notiz des Neanthes bei Porphyr. 2. 11, Anaximander sei ein Lehrer des Pythagoras gewesen.

[3]) So Stobäus nach Aristoteles' verlorener Schrift über die Philosophie des Pythagoras Ecl. phys. I 18, 1. p. 380 (vgl. Rose Arist. Fr. 201, p. 162) τὸν οὐρανὸν εἶναι ἕνα, ἐπεισάγεσθαι δ' ἐκ τοῦ ἀπείρου χρόνον τε καὶ πνοὴν κ. τὸ κενὸν ὃ διορίζει ἑκάστων τὰς χώρας ἀεί. Wenn Chaignet, Pythagore II² S. 26f. aus Metaph. I, 5 dieselbe Lehre herauslesen will, so kann ich ihm nicht beistimmen.

[4]) Zeller I⁴ S. 490, 3 gegen Kern, Beiträge zur Kennt. d. Xenophanes S. 17.

[5]) P. Tannery, Pour l'hist. de la science hellène 1887 S. 121f. Was mich zu dieser Annahme bestimmt, ist die Notiz bei Diogenes (IX, 18) über diese Kritik des Pythagoras bei Xenophanes, von der ein Rest in einem anderen Fragment (bei Diog. VIII, 36) sichtbar ist. Dass die Worte μὴ μέντοι ἀναπνεῖν (IX, 19) auf Pythagoras zu beziehen seien, ist mir wahrscheinlich gemacht durch die vorangegangene Bemerkung (Ib. 18) ἀντιδοξάσαι τε λέγεται Θαλῇ κ. Πυθαγόρᾳ. Allerdings wäre es unmöglich, diese gewiss polemische Andeutung auf irgend eine andere zeitgenössische Lehre zu beziehen.

[6]) Wie nach Tannery a. a. O. S. 221, neuerdings auch Bäumker, Neue Jahrb. f. class. Phil. 1886 S. 560 annimmt. Auch Diels, Gorgias und Empedocles, Sitzungsb. d. Berl. Akademie, 1884 S. 352, spricht „von dem in seiner Δόξα stark pythagoraisierenden Parmenides“. Etwas anders dargestellt in dem Aufsatz, „Ueber die ältesten Philosophenschulen d. Griechen“ Philos. Aufsätze Zeller gewidmet, 1887 S. 253, 2.

türlich erscheint, sie einer so alten und ursprünglichen Zeit beizulegen. Denn dem Einathmungsprocess des ausserweltlichen ἄπειρον πνεῦμα in die Einheit des οὐρανός — aus dem die Zahlenscheidung, die Bestimmung der Körper und die Umwandlung des materiellen Continuums in ein Discretum hervorgeht[7]) — soll auch (obgleich nicht Aristoteles selbst, sondern nur ein späterer Berichterstatter dies bezeugt)[8]), der Ausathmungsprocess entsprechen. Dieser ewige Wechsel, durch welchen das All einem lebendigen Wesen (κόσμον ἔμψυχον des Alex. Polyst. bei Diog. VIII. 25, wie schon Anaximander sich vorgestellt hatte), verglichen werden kann, das sich aus dem Unendlichen durch Einathmung (πνοή) nährt und durch Ausathmung verzehrt, ist neben der Metempsychose eine mit grosser Wahrscheinlichkeit auf den Stifter der pythagoreischen Schule zurückzuführende Lehre, die nicht nur in dem angeblichen Philolaosfragment[9]) und in Archytasfragmenten bei Simplicius[10]), sondern auch im platonischen Timaeus (33c) bestritten wird.

Diese so alterthümliche und grossartige Anschauung, die nach

---

[7]) Vgl. hierüber Boeckh, Philolaos S. 108f. Chaignet II S. 70. vgl. 26, 156ff. Zeller I⁴ S. 404f.

[8]) Aëtios, II 9. Doxogr. 338: οἱ ἀπὸ Πυθαγόρου ἐκτὸς εἶναι τοῦ κόσμου κενόν, εἰς ὃ ἀναπνεῖ ὁ κόσμος κ. ἐξ οὗ. Stob. I, 18; Galen XI, 9; Euseb. P. E. XV. 40; Simplic. 152v. Phys. p. 651 (Diels) ἔλεγον γὰρ ἐκεῖνοι τὸ κενὸν ἐπεισιέναι τῷ κόσμῳ οἷον ἀναπνέοντι ἤτοι εἰσπνέοντι αὐτῷ ὥσπερ πνεῦμα ἀπὸ τοῦ ἔξωθεν περικεχυμένου.

[9]) Fr. 21 (Mullach), 22 (Chaignet), vgl. Boeckh S. 165ff. ὁ κόσμος εἷς ἐὼν κ. συνεχὴς κ. φύσει διαπνεόμενος.

[10]) Simplic. Phys. 108r 467, 26 (D). Mit dieser scheidenden Function des Unendlichen in der Natur, wie sie aus Aristoteles' Darstellung hervorgeht, steht nicht in Widerspruch, wenn Philolaos dieselbe den Zahlen zuzuschreiben scheint. Fr. 18 (Boeckh 140f.) σωμάτων κ. σχίζων τοὺς λόγους χωρὶς ἑκάστους τῶν πραγμάτων. Die Unterscheidung von Brandis, Griech.-röm. Phil. I, 453, der dem Unbegrenzten die scheidende Wirksamkeit, den Zahlen aber die bestimmende zuschreibt, ist nur in historischem Sinne wahrscheinlich. Der grossartigen Anschauung der alten Pythagoreer von der Ausscheidung durch ἀναπνοή des Leeren scheint schon zur Zeit des Philolaos eine tiefere Lehre entgegengesetzt worden zu sein, durch welche in den Zahlen das principium individuationis gesucht wurde. Philolaos selbst lässt in den folgenden Worten diese Veränderung durchblicken: τῶν τε ἀπείρων κ. τῶν περαινόντων.

Aristoteles selbst mit der Zahlenlehre in ihrer vielleicht ursprünglichen Form innig zusammenhängt, da das Leere die Natur der Zahlen trennt (τὸ γὰρ κενὸν διορίζει τὴν φύσιν αὐτῶν [sc. ἀριθμῶν]), scheint, was das ausserhimmlische πνεῦμα betrifft, aus einer Ausdehnung auf den ganzen Kosmos jenes Luftkreises, von dem die Pythagoreer die Gestirne und die Erde umgeben glaubten, hervorgegangen zu sein —[11]) eine Anschauung, die nach derselben Notiz schon dem Orphiker eigen war.

Diess macht uns eine, m. W. bisher unbeachtete Notiz über Pythagoras und seine Lehre in einem Fragment der Elegie „Leontion" des erotischen Dichters Hermesianax aus Kolophon, eines Zeitgenossen Philipp's und Alexander's um 302 vor Chr.[12]) verständlich. Die Stelle bei Athenaeus XIII. 599 A lautet:

οἵη μέν Σάμιον μανίη κατέδησε Θεανοῦς
Πυθαγόρην, ἑλίκων κομψὰ γεωμετρίης
εὑρόμενον, κ. κύκλον, ὅσον περιβάλλεται αἰθὴρ,
βαιῇ ἐνὶ σφαίρῃ πάντ' ἀποτασσόμενον.

---

[11]) Stob. I, 24. Ἡρακλείδης κ. οἱ Πυθαγόρειοι ἕκαστον τῶν ἀστέρων κόσμον ὑπάρχειν γῆν περιέχοντα ἀέρα τε ἐν τῷ ἀπείρῳ αἰθέρι. ταῦτα δὲ τὰ δόγματα ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς φέρεσθαι. Aët. Plac. II, 13. 7. Galen. c. 13. Euseb. XV. 30. Doxogr. 343. Boeckh, Phil. S. 130.

[12]) vgl. Smith, Dictionary of greek and Roman Biogr. II S. 415. Aus den oben im Text angeführten Versen entspringt jene Pythagoras ungünstige jonische Ueberlieferung, die wir schon bei Heraklit und Xenophanes finden. Wenn hier aber Pythagoras κομψὸς γεωμετρίης genannt wird, so haben wir einen neuen Grund mit Tannery Archiv. I S. 29 zu glauben, dass die Notiz bei Jamblich (V. P. S. 129) ἐκαλεῖτο δὲ ἡ γεωμετρία πρὸς Πυθαγόρου ἱστορία unglaubhaft sei, wenn auch schon Schuster Heraklit S. 372 darin eine Bestätigung der ἱστορίη findet, die bei Heraklit Pythagoras zugeschrieben wird. Denn das Wort ἱστορίη hat in dem heraklitischen Fragment 17 (Byw.) keine andere Bedeutung als bei Herodot und Demokrit, wie Gomperz Zu Heraklit's Lehre S. 1003 beweist (vgl. auch Plat. Phaedon 96 A). Und wir würden darum geneigt sein, ein Missverständniss der Worte des Heraklit bei Jamblich anzunehmen. Von einer Kritik der pythagoreischen Lehren und Ansichten bei Heraklit könnte man noch einige Spuren finden, z. B. Fr. LII (B) verglichen mit Diog. VIII, 35 γεγόνασιν ἐκ τῶν καθαρωτάτων ἡλίου κ. θαλάσσης, nach Aristoteles (vgl. Rose Ar. Fr. S. 158); es ist dies eine den Pythagoreern und alten Aegyptern gemeinsame Anschauung, Plutarch, Quaest. Conv. VIII 2—3. De Is. et Os., 32. Fr. XCIX mit Diog. Ib. 27. ἀνθρώποις εἶναι πρὸς θεοὺς συγ-

Hier scheint die sphärische Form des Alls und der umschliessenden Luft Pythagoras geradezu beigelegt zu werden.

Wenn wir nun historische Beziehungen dieser physischen Lehre des ältesten Pythagoreismus suchen, so liegt es auf der Hand, an die Lehre des Anaximenes zu denken. Schon Gruppe[13]) hatte in der Kosmologie des Anaximenes „eine gewisse Aneignung pythagoreischer Vorstellungen“ erkannt, und Teichmüller[14]) in der Kenntniss des Zodiakus bei Anaximenes eine Berührung mit pythagoreischen Lehren angenommen. Neuerdings unterliess aber Tannery[15]), obwohl er die astronomische Lehre von der Entfernung der Fixsterne und der Ordnung der Planeten nach einer glaubwürdigen Ueberlieferung schon Pythagoras selbst zuschreiben zu dürfen glaubte und dadurch zur Vermuthung einer Entlehnung des Anaximenes aus der pythagoreischen Schule gelangt war, die interessante Frage weiter zu verfolgen; er schliesst mit den Worten „cet indice, absolument isolé, est sans valeur“. Dagegen scheint schon dem Alterthum irgend ein Zusammenhang zwischen Anaximenes und Pythagoras nicht ganz unbekannt geblieben zu sein, da der unbekannte Verfasser der zwei gehaltlosen Briefe des Anaximenes an den Samier (b. Diog. II. 4—5) und der Antwort des Pythagoras (VIII. 49) einen solchen Zusammenhang voraussetzt. Da diese Briefe natürlich unächt sind, so gilt ihre Existenz mindestens als ein Indicium einer ziemlich alten Ueberlieferung, deren Gründe wir aber auf ganz verschiedenen Wegen verfolgen müssen.

Neben den zwei bedeutenden von Tannery gefundenen Spuren lassen sich auch in den astronomischen Anschauungen des Milesiers andere, mit den Pythagoreern gemeinsame Züge entdecken. Halten wir uns an eine Notiz des Eudemus[16]), so soll Anaximenes die Beleuchtung des Mondes durch die Sonne und den Grund der

γένειαν u. s. w. Vgl. auch meine Abhandlung in Atti dell' Academia di Science Morali e Politiche di Napoli XXII. 105—143, 1888.

13) Gruppe, Die kosmischen Systeme der Griechen. 1851. S. 46.

14) Studien z. Gesch. d. Begr., 1874 S. 91.

15) A. a. O. S. 151.

16) b. Them. Smyr. Hiller S. 188, 19. Ἀναξιμένης δὲ ὅτι ἡ σελήνη ἐκ τοῦ ἡλίου ἔχει τὸ φῶς κ. τίνα ἐκλείπει τρόπον. Wenn Tannery a. a. O. S. 153 diese Lehre erst bei Anaxagoras findet, dessen Namen er hier statt Anaximenes

Mondfinsternisse zuerst entdeckt haben. Dagegen scheint Aristoteles dieselben Lehren schon auf die alten Pythagoreer zurückzuführen. Nach seinem Bericht über die Lehre von der Gegenerde führt er De coelo II. 13, 293 b 21 folgendermassen fort: ἐνίοις δὲ δοκεῖ κ. πλείω σώματα τοιαῦτα ἐνδέχεσθαι φέρεσθαι περὶ τὸ μέσον, ἡμῖν δὲ ἄδηλα διὰ τὴν ἐπιπρόσθησιν τῆς γῆς. διὸ κ. τὰς σελήνης ἐκλείψεις πλείους ἢ τὰς τοῦ ἡλίου γίγνεσθαί φασιν. τῶν γὰρ φερομένων ἕκαστον ἀντιφράττειν αὐτήν, ἀλλ' οὐ μόνον τὴν γῆν [17]). Wie Zeller, so kann es uns keinem Zweifel unterliegen, dass das Licht des Mondes bei den Pythagoreern nicht unmittelbar vom Centralfeuer, sondern von der Sonne hergeleitet wurde, welche zur Zeit des Philolaos schon längst als Ursache desselben erkannt war. Da nun kein Grund vorhanden ist, an der Stelle des Theo Smyrnaeus statt Ἀναξιμένης mit Tannery Ἀναξαγόρας zu lesen, so müssen wir an eine Entlehnung des Anaximenes aus der pythagoreischen Astronomie denken. Auf denselben Schluss führt uns auch die Meinung der Pythagoreer, dass noch weitere Körper, ausser der Erde, Mondfinsternisse verursachen, deren Grund nicht ein Dazwischentreten zwischen Centralfeuer und Mond ist, wie Boeckh und Martin meinten, sondern zwischen Sonne und Mond, wie Zeller [18]) annimmt. Nicht anders soll Anaximenes die Mondfinsternisse erklärt haben. Die Umkehrung des Mondes von der leuchtenden auf die dunkle Seite, an die Tannery zu denken scheint (a. a. O. S. 153), ist zwar eine Ansicht Heraklit's, aber sie wird von Niemandem Anaximenes zugeschrieben. Eine weit natürlichere Vermuthung ergiebt sich dagegen, wenn wir die Ansicht des Anaximenes bei Hippol. Ref. I. 7 (Doxogr. 561, 5) berücksichtigen: εἶναι δε κ. γεώδεις φύσεις ἐν τῷ τόπῳ τῶν ἀστέρων συμπεριφερομένας ἐκείνοις. Ganz dieselbe oder doch eine sehr verwandte Anschauung wird den Pythagoreern beigelegt in den ἄδηλα σώματα bei Aristoteles, und in folgender Erklärung des Aëtios II. 50 (vgl. Boeckh S. 131): οἱ Πυθαγόρειοι γεώδη φαίνεσθαι τὴν σελήνην, der ein Fragment des Phi-

---

lesen will, so scheint dies unbegründet, da schon die Pythagoreer dieselbe Ansicht vorgebracht hatten.

[17]) Eben so Stob. Ecl. I, 558 (Aët. Plac. II, 29. 4 Galen. c. 15).

[18]) Zeller I⁴ S. 394, 3.

lolaos (Boeckh S. 130) entspricht. Diess macht es mir sehr wahrscheinlich, dass Anaximenes sich in diesen astronomischen Erklärungen der Mondfinsternisse und der Abhängigkeit des Mondlichtes von der Sonne, die sich später auch bei Anaxagoras finden, an die pythagoreische Schule angeschlossen hat[19]).

Diesen sparsamen Uebereinstimmungen würden wir aber wenig Gewicht beilegen, wenn sie sich nicht an eine Centralidee anknüpfen liessen. Wenden wir uns zu der Lehre des Anaximenes von der unendlichen Luft als dem Urstoff oder Princip des Alls, so können wir in den wesentlichen Momenten derselben die Grundzüge der pythagoreischen Ansicht von der Einathmung des Himmels wiedererkennen. Aus den gewiss authentischen Worten des Anaximenes[20]) bei Plac. I. 3, 4 (Dox. 278) οἷον ἡ ψυχή, φησίν, ἡ ἡμετέρα ἀὴρ οὖσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, κ. ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα κ. ἀὴρ περιέχει geht dasselbe allgemeine anthropomorphische Motiv hervor, aus dem auch die pythagoreische Lehre von der Einathmung der Welt entsprungen ist. Nach der alten Vorstellungsweise gilt nämlich der sinnreiche Analogieschluss, das Lebensprincip sei das πνεῦμα, der Hauch, durch welchen die Ein- und Ausathmung (der ἀναθυμίασις des Heraklit verwandt) in der Welt sich vollendet. Der Makrokosmus ist nichts weiter als eine Nachahmung des Mikrokosmus[21]). Allein nicht nur diese allgemeine Uebereinstimmung,

---

[19]) Ein anderer Berührungspunkt wäre die Ansicht des Anaximenes von der Solidität des Himmelsgewölbes, wenn wir nämlich den alten Pythagoreern die Lehre von den festen Sphären des Himmels zuschreiben wollten, wie dies Zeller, noch bestimmter Diels, Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1884 S. 352f. annimmt. Denn eine solche Berührung macht der Umstand wahrscheinlicher, dass Anaximenes die Substanz der Gewölbe κρυσταλλοειδὲς nennt (Aëtius II, 14 Doxogr. S. 344), während sich dieselbe Lehre bei Empedokles findet und eine ganz nahe verwandte auch bei Philolaos Stob. I, 530 Doxogr. 349. Φιλ. ὁ Πυθ. ὑαλοειδῆ τὸν ἥλιον. Was Tannery a. a. O. S. 154 hierüber schreibt, verträgt sich nicht wohl mit S. 237f.

[20]) Wie Zeller I[4] S. 221 annimmt.

[21]) Trotz der wohl begründeten Zweifel Zellers über die Authenticität des berühmten Fr. 22 des Philolaos (Boeckh S. 163f.), scheint es mir, dass man die Anschauung der Weltseele, die gewiss auch Anaximenes bekannt ist, den alten Pythagoreern nicht ganz absprechen darf. Denn theils erwähnt Aristoteles (De An. I, 2) die Lehre der Sonnenstäubchen als Seelen in der Luft

sondern auch nähere Bestimmungen beweisen das geschichtliche Verhältniss beider Lehren. Da die Placita die Identität des Terminus πνεῦμα mit ἀήρ bei Anaximenes bezeugen[22]), so erfahren wir, dass er das Wort πνεῦμα, das wir bei den Pythagoreern finden, gebraucht hat. Wie bei den Pythagoreern das πνεῦμα der Welt nicht als ein inneres Lebensprincip betrachtet, sondern aus einem unendlichen, ausserweltlichen Raum durch Einathmung eingeführt wird (ἐπεισιέναι des Arist.), genau so hat sich Anaximenes das Ganze als umgeben von dem πνεῦμα περιέχον vorgestellt. Und wenn man auch in der σφαῖρα τοῦ περιέχοντος der Pythagoreer nicht das Unbegrenzte mit Boeckh (Phil. S. 51) wiederkennen will, bleibt doch die innige Verwandtschaft ihres ausserweltlichen πνεῦμα ἄπειρον mit dem πνεῦμα περιέχον des Anaximenes. Und dieselbe „umgebende" Natur der Seele wie bei Anaximenes, finden wir auch in dem angeblichen Fragment des Philolaos[23]).

Was somit aus einer inneren Vergleichung der alten Quellen folgt, wird auch durch andere Gründe indirect bestätigt. In der Stelle des Aristoteles Phys. III. 6. 206 b, 23 ὥσπερ φασὶν οἱ φυσιολόγοι, τὸ ἔξω σῶμα τοῦ κόσμου, οὗ ἡ οὐσία ἢ ἀὴρ ἢ ἄλλο τι τοιοῦτον, ἄπει-

---

und findet den Grund dieser Beseelung in ihrer stetigen Beweglichkeit, was am wahrscheinlichsten mit der Ansicht der Pythagoreer von den Seelen der Gestorbenen, die in der umgebenden Luft schweben (Diog. IX. 30. 32), und mit der umfassenderen von der Einathmung der Welt zusammenhängt; theils aber führt derselbe die Weltseelenlehre als einen λόγος der Orphiker an. De an. I 5 410b27. τὴν ψυχὴν ἐκ τοῦ ὅλου εἰσιέναι ἀναπνεόντων, φερομένην ὑπὸ τῶν ἀνέμων. Hier ist eine Verwandtschaft (auch in den Terminis) mit der pythagoreischen Einathmungslehre der Welt, wie wir sie Phys. IV, 6 formulirt finden, nur schwer zu verkennen, eine Verwandtschaft, auf die schon der Zusammenhang der Pythagoreer mit den Orphikern hinweist. Was den Begriff des Mikrokosmus betrifft, vgl. Stein's werthvolles Werk, Psychol. d. Stoa. I, 1886. S. 206 ff., wo zugegeben wird, dass dieser Begriff älter sein mag als Aristoteles, was mir wenigstens für Demokrit gewis zu sein scheint.

[22]) Ib., λέγεται δὲ συνωνύμως ἀὴρ κ. πνεῦμα. Ich kann daher nicht unbedingt der Annahme Diels' zustimmen, wenn er Sitzungsb. d. Berl. Akad. 1884 S. 352 das ἀήρ der älteren Physik deutsch nur mit Feuer-Duft wiedergiebt.

[23]) Fr. 22 (Chaignet) Boeckh S. 163 f. τᾶς τὸ ὅλον περιεχούσας ψυχᾶς. Die Uebereinstimmung mit den Ausdrücken des Anaximenes liegt hier auf der Hand, obwohl der Terminus περιέχον sich schon bei Anaximander findet, vgl. Zeller I S. 197, 3.

μὸν εἶναι (vgl. De Coelo III. 5) wird auf die Lehre des Anaximenes mit Ausdrücken hingewiesen, die eine auffällige Aehnlichkeit mit der pythagoreischen Ansicht über das πνεῦμα ἄπειρον darbieten[24]). Diese Verwandtschaft würde nun um so grösser sein, wenn wir, um uns die ewige Bewegung des Urstoffes nach Anaximenes vorzustellen, nicht mit Teichmüller und Tannery[25]) eine ursprüngliche Drehung, sondern mit Zeller nach Analogie der atmosphärischen Luft ein Hin- und Herwogen desselben annehmen würden, was mir wahrscheinlicher zu sein scheint. Denn, wie selbst Zeller bemerkt (a. a. O. S. 223), scheint Anaximenes zu jener Annahme hauptsächlich von der Vergleichung der Welt mit einem lebenden Wesen geleitet worden zu sein. Dass nun der Verdünnungs- und Verdichtungsprocess der Luft bei Anaximenes der pythagoreischen Ein- und Ausathmung der Welt nahe komme, folgt auch aus der Equivalenz der Verdünnung mit der Erwärmung, der Verdichtung mit der Erkältung, und besonders aus der Bemerkung, die er schon, nach Aristoteles' Zeugniss, gemacht hatte, dass die mit offenem Munde ausgehauchte Luft warm, die mit zusammengedrückten Lippen hervorgestossene kalt sei[26]); denn dieses könnte durch eine analoge Anwendung auf die Weltluft leicht an die pythagoreische Vorstellung des Weltathmens anklingen. Dies scheint allerdings [illegible] nicht unbedeutenden Umstand bestätigt zu werden. Nach [illegible] ganz unglaubwürdigen Ueberlieferung[27]) soll Pythagoras [illegible] Weltgebäude als Ganzes (κόσμος) bezeichnet haben. Und [illegible] (I. S. 409) daran nur so viel richtig findet, dass sich [illegible] des Wortes mit Vorliebe bedienten, um die harmonische Ordnung der Welt zu bezeichnen[28]), so wird mindestens

[24]) [illegible] Phys. III 4. 203a6. οἱ μὲν Πυθαγόρειοι ... εἶναι τὸ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ ἄπειρον.

[25]) A. a. O. S. 147.

[26]) Plutarch, Prim. Frig. 7, 3. (Nach Aristoteles) ἢ, καθάπερ Ἀναξιμένης ὁ παλαιὸς ᾤετο κτλ. vgl. Hippolyt. Ref. I. 7.

[27]) [illegible] I, 21 [illegible] πρῶτος (Πυθ.) ὠνόμασε τὴν τῶν ὅλων περιοχὴν κόσμον [illegible] τάξεως Plac. II. 1. 1. Galen. c. 11. Phot. 440 a. 17. Achill. [illegible] Doxogr. 327.

[28]) [illegible] Gebrauch des Wortes bei Philolaos z. B. Fr. 1 und 22 glaub[illegible] Ich weiss darum nicht, wie Gomperz Zu Heraklit's Lehre S. 100

darauf zu achten sein, dass derselbe Terminus sich auch in den oben angeführten echten Worten des Anaximenes findet (ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα κ. ἀὴρ περιέχει).

Findet man aber eine so frühe Bekanntschaft mit den Ansichten der Schulen Grossgriechenlands in Kleinasien unwahrscheinlich, so muss man sich an die Thätigkeit des Pythagoras in Samos[29]) nach der Aegyptischen Reise, an die auch Gomperz jetzt glaubt (Zu Heraklit's Lehre S. 1031f.), erinnern. Auf die Samische Periode weisen die beiden Fragmente Heraklit's (fr. 17 u. 16 Byw.) hin, in denen die ἱστορίη und πολυμαθίη des Pythagoras als eine in Jonien wohlbekannte Sache getadelt wird; ebenso die Erzählung der mythischen Verbindung desselben mit Zalmoxis bei Herodot (IV. 95). Daraus möchte ich weit eher mit Schuster und Pfleiderer[30]) auf eine jugendliche Lehrthätigkeit des Pythagoras schliessen, von der sich ein Echo in Jonien später hat erhalten können, als mit Tannery[31]) hier eine Probe finden „de la rapidité relative avec laquelle les doctrines philosophiques se transmettaient, à cette époque, dans tout les pays de la race hellène", was aus anderen Thatsachen besser zu schliessen wäre[32]). Auf diese jüngeren Jahre, als Pythagoras nach der ägyptischen Reise zu Samos durch seine mathematischen Kenntnisse Aufsehen machte, ist aller Wahrscheinlichkeit nach auch die grossartige physische Anschauung von der Athmung der Welt zurückzuführen, und es wird somit begreiflich, dass Anaximenes diese Lehre angenommen und mit der Kosmologie des Anaximander verknüpft hat. Pythagoras und Anaximenes

---

schreiben kann, dass in dem Fr. 20 des Heraklit „das Wort κόσμος im Sinne von Welt sich hier eben noch in statu nascenti befindet", da es doch schon von Anaximenes gebraucht wurde. Dies scheint auch Freudenthal in seiner werthvollen Abhandlung, Die Theologie des Xenophanes, 1886. S. 46 nicht bemerkt zu haben.

[29]) Ueber ihn ist Zeller I S. 282f. zu vergleichen, und vor ihm schon Ritter, Pyth. Phil., 31.

[30]) Schuster, Heraklit S. 371f. Pfleiderer, Die Philos. d. Her. 1886. S. 18f.

[31]) A. a. O. S. 120.

[32]) Wie z. B. aus der frühern Bekanntschaft mit einer ganz italischen Lehre, wie die des Parmenides, in Samos schon bei Melissos, und den heraklitischen Lehren in Sicilien bei Epicharm.

weil dieser das Unendliche als ein Unbestimmtes (ἀόριστον) annimmt, während jener dem Unendlichen eine qualitative Bestimmtheit (ὡρισμένην) zuschreibt[37]). Dies verträgt sich sehr wohl mit der „Unbegrenztheit", die aus den Worten des Anaximenes ἀὴρ κ. πνεῦμα περιέχον hervorleuchtet.

Da diese bedeutende Umwandlung bei dem Milesier sich nicht besser als durch einen Einfluss der pythagoreischen Anschauungen erklären lässt, so haben wir hier ein neues Element, die Chronologie des Anaximenes wahrscheinlicher zu bestimmen. An einen Einfluss des Milesiers auf die Physik des Pythagoras können wir nicht denken; eine derartige Umkehrung der Verhältnisse wäre höchst unwahrscheinlich. Denn obgleich, trotz der zwar scharfsinnigen, aber etwas gewagten Vermuthung von Diels[38]) über die Zeitbestimmung des Apollodoros (b. Diog. II. 3), die Chronologie des Anaximenes noch sehr verworren bleibt, bin ich geneigt, die Lebenszeit des Anaximenes, besonders auf Grund der Notiz b. Diogenes (II. 3), dass er in jonischem Dialekt geschrieben hat, was auf die Zeit des Hekataeus hinweist[39]), später zu datieren, als es von Zeller und Diels jetzt geschieht (um 588—524[40])); und darum kann man jener Ueberlieferung einigen Glauben beimessen, die (b. Cic. Nat. Deor. I. 26) Anaximenes mit Anaxagoras verbindet, und von Anaximander durch einen Zwischenraum entfernt[41]). Denn obgleich mit der Eroberung von Sardes, auf die Apollodoros b. Diog. und Suidas hinweist, nicht die Eroberung durch die Jonier unter Darius Ol. 70 (499 v. Chr.) gemeint sein kann[42]), sondern

---

[37]) Theophr. fr. 2. (Dox. 476, 16) "Ἀναξιμένης ... ἑταῖρος γεγονὼς Ἀναξιμάνδρου μίαν μὲν κ. αὐτὸς τὴν ὑποκειμένην φύσιν κ. ἄπειρόν φησιν, ὥσπερ ἐκεῖνος, οὐκ ἀόριστον δὲ ὥσπερ ἐκεῖνος, ἀλλὰ ὡρισμένην. Und in denselben Sinn Pseud. plut. Strom. 3 (Dox. S. 579, 21) ... τοῦτον εἶναι τῷ μὲν μεγέθει ἄπειρον, ταῖς δὲ περὶ αὐτὸν ποιότησιν ὡρισμένον.

[38]) Rhein. Mus., XXXI. 27.

[39]) Hermog. De Gen. Dic. II, 12, 6.

[40]) So Zeller, Grundriss. S. 36.

[41]) Ob man diese mit Tannery a. a. O. S. 47 Apollodor zuschreiben will, lasse ich dahingestellt.

[42]) Wie u. a. auch Grote, Plato and the oth. comp. of Sokr. I S. 7 annimmt.

stellen so in der Geschichte des
dar, von der Aristoteles zu spr
Leere noch mit dem ἀήρ verme
Anaxagoras und Diogenes von Ap
auch, wie später bei wenig bek
Lehre des Anaximenes von de
mit der Anschauung der pythago
scheint[35]).

In der That liegt zwischen
mander und des Anaximenes,
eine Kluft, die nur aus einem
Während Anaximander mit tiefem
annimmt, greift sein Nachfolger
Anschauung des Thales von dem
zurück, und obgleich er die
für die Luft beibehält, so mu
schied zwischen der Bedeutung
Milesiern machen. Wenn ich
zustimmen zu können, dass d
nur als ein quantitativ Unb
nimmt), sondern auch als
stehen ist, so ist das Umg
die Luft nichts weiter als
ist, so kann das Prädicat
räumlich Unbegrenztes bed
logischen Nothwendigkeit
des Theophrastus, der da
Grösse (μεγέθει) auffasst.

33) Phys. IV. 6.

34) Ich kann daher Teich
dien z. G. d. Begr. S. 553.
begriffen haben könnte
vom Leeren gesprochen ha

35) Arist. Phys. IV. 9.
συνιέναι κ. πιλεῖσθαι οἷον
Vgl. Simpl. Phys. 161

36) A. a. O. S.

Jahresbericht

über

[illegible]cheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

im Jahre 1886/1887

In Gemeinschaft mit

[illegible] Hermann Diels, Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann,
[illegible]man, Paul Tannery, Felice Tocco und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Ludwig Stein.



XV.

Bericht über die deutsche Litteratur der sokratischen, platonischen und aristotelischen Philosophie 1886, 1887. Zweiter Artikel: Plato.

Von

E. Zeller in Berlin.

(Fortsetzung.)

Eine Anzahl Conjecturen zu platonischen und pseudo-platonischen Schriften, den beiden Hippias, Io, Menexenus, Klitophon, hauptsächlich aber (S. 178—186) dem Phädrus, gibt

H. van Herwerden, Platonica. Mnemosyne 1886, S. 172—186.

Von einiger Erheblichkeit für Plato's Philosophie wäre unter denselben nur der Vorschlag, Phädr. 246 B (πᾶσα ἡ ψυχὴ παντὸς ἐπιμελεῖται τοῦ ἀψύχου, πάντα δὲ οὐρανὸν περιπολεῖ u. s. f.) statt οὐρανὸν „οὖν“ zu setzen. Indessen liegt hier m. E. zu einer Textesänderung keinerlei Grund vor; die vorgeschlagene aber würde einen weniger guten Sinn, und mit dem gleich folgenden τελέα μὲν οὖν eine unangenehme Wiederholung ergeben.

Mit dem Theätet beschäftigen sich:

1. E. Zeller, Ueber die zeitgeschichtlichen Beziehungen des plat. Theätet. Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1886, Nr. 37, S. 631 bis 649.
2. M. Jezienicki, Ueber die Abfassungszeit der plat. Dialoge Theaitet und Sophistes. Lemberg 1887. 49 S.
3. Fr. Susemihl, Zu Platon's Theaitetos. Philologus XLVI (1887). S. 375—378.

In der ersten von diesen Abhandlungen, nebst einer späteren Ergänzung derselben (Sitzungsber. 1887, Nr. 13, S. 211 ff.), habe

ich aus den Hinweisungen auf gleichzeitige Personen und Ereignisse, die sich im Theätet finden, darzuthun versucht, dass die Abfassung dieses Gesprächs nicht mit Munk, Bergk, Rohde, Christ u. a. über 368 v. Chr. herabgerückt werden könne, sondern zwischen 392 u. 390 anzusetzen sei. Diese Ansicht stützt sich, abgesehen von dem, was nur zur Widerlegung anderweitiger Vermuthungen dient, auf folgende Erwägungen. Wenn mit dem korinthischen Krieg, aus dem im Einleitungsgespräch Theätet krank und verwundet zurückkehrt, nicht der Bundesgenossenkrieg gemeint wäre, der 394—387 dauerte, an dem aber nur während der ersten Jahre athenische Bürger theilnahmen, so könnte er nur auf die Expedition von 368 bezogen werden. Damals gehörte aber Theätet bereits einer Altersklasse an, von der nicht zu vermuthen ist, dass sie für eine ausser Landes zu schickende Truppe von mässiger Stärke noch aufgeboten wurde. Da ferner um 368 Plato's und Euklid's Wege sich schon längst getrennt hatten, so ist es viel wahrscheinlicher, dass die Aufmerksamkeit, welche Plato durch die Einleitung des Theätet seinem Mitschüler erwies, in eine frühere, seinem megarischen Aufenthalt noch näherstehende Zeit fällt; und nur für diese frühere Zeit passt auch die Polemik des Theätet und Sophisten gegen Antisthenes (namentlich wenn man mit derselben die Art vergleicht, wie im Philebus 44 B f. seiner gedacht wird), die Schilderung der megarischen Philosophie im Sophisten 242 B ff., und die Theät. 142 D Terpsion in den Mund gelegte Frage, ob Euklid Sokrates' Unterredung mit Theätet wiedererzählen könnte. Auf's deutlichste erinnert ferner Theät. 165 D an die Erfolge, welche Iphikrates im ersten korinthischen Kriege mit seinen aus Söldnern bestehenden Peltasten davontrug; aus dem zweiten ist von einer Verwendung von Peltasten seitens der Athener nicht blos nichts bekannt, sondern diese Vertheidigung des Isthmus gab zu einer solchen, wie sie a. a. O. vorausgesetzt wird, gar keine Gelegenheit. So treffend es endlich war, wenn Bergk und Rohde Theät. 175 A f. auf einen spartanischen König bezogen, der 25 Ahnen von Herakles an zählte, so wenig kann doch dieser in Agesilaos gesucht werden, welcher deren nur dreiundzwanzig hatte; der einzige, der damit gemeint sein kann, ist

vielmehr Agesipolis, welcher zuerst 392 oder 391 v. Chr. als Heerführer auftrat, den Krieg von 368 jedoch nicht mehr erlebte. Wo so viele und so starke Anzeichen zusammentreffen, muss der Beweis (wie auch Susemihl in der S. 420 besprochenen Abhandlung urtheilt) für vollkommen erbracht gelten. Und auch der Inhalt des Theätet und des mit ihm verbundenen Sophisten steht dieser Ansicht so wenig entgegen, dass er sie vielmehr nur bestätigt. Denn die elementaren Untersuchungen des ersteren über den Begriff des Wissens und seine Auseinandersetzungen mit Protagoras und Antisthenes waren um 391 ohne Zweifel viel nöthiger als nach 368; und in den Sätzen des Sophisten über das wahrhaft Seiende, 248 A ff., wird man, da sie von der spätesten Form der Ideenlehre, der von Aristoteles bezeugten, am weitesten abliegen, nicht eine Umbildung ihrer ursprünglichen Gestalt, sondern nur einen in der Folge aufgegebenen Versuch zu sehen haben. Dass auch die Sprache des Theätet und des Sophisten kein Recht gibt, diese Gespräche für jünger zu halten, als Gastmahl, Phädo und Republik, sucht meine zweite Abhandlung (Sitzungsber. 1887, 216 ff.) in ähnlicher Weise darzuthun, wie diess im vorigen Heft dieser Zeitschrift S. 416 ff. geschehen ist.

Die Bestreitung dieser Ansicht und die Vertheidigung der Annahme, dass der Theätet und Sophist kurz vor 366 geschrieben worden seien, ist nun der Zweck der oben unter Nr. 2 genannten Abhandlung von Jezienicki. So fleissig sich aber der Vf. in der Literatur seines Gegenstandes umgesehen hat, und so ausführlich er über sie (im Einzelnen mitunter allzu ungenau) berichtet, so sind doch seine eigenen Erörterungen so ausgefallen, dass unsere Leser nichts verlieren werden, wenn ich nicht näher darauf eingehe. Auch sein Versuch (S. 46 f.), im Eingang der Helena des Isokrates, die er mit andern um 366 setzt, Beziehungen zu Theät. 202 D. Soph. 251 B nachzuweisen, hat wenig Ueberzeugendes; indessen schliesst er selbst daraus mit Recht nur, jene beiden Dialoge müssen vor 366 verfasst sein; dass sie nicht Jahrzehende vorher verfasst sein können, würde aus seinen eigenen Voraussetzungen um so weniger folgen, da er auch den Meno (um 395) in der Helena berücksichtigt glaubt. Dass J. ein etwas seltsames Deutsch

schreibt, ist ihm nicht besonders zu verübeln; das hätte ich aber allerdings gewünscht, dass er mich nicht (S. 24) gleichfalls, und zwar mit Anführungszeichen, von „der Zeit“ reden liesse, „wann“ Plato und Antisthenes mit einander in Wettbewerb traten.

In Nr. 3 macht Susemihl beachtenswerthe Verbesserungsvorschläge zu Theät. 155B. 182B. 192A—D. 195A (die im Einzelnen wiederzugeben mir leider der Raum fehlt); doch lässt sich 182B vielleicht auch mit dem überlieferten Text auskommen, indem erklärt wird: „nichts sei an sich selbst etwas einheitliches (ein individuell bestimmtes Ding) noch auch (für sich genommen) das Wirkende oder das Leidende, sondern durch die Vereinigung beider (dessen, was in dieser Vereinigung sich wirkend, und dessen, was sich leidend verhält) werden, indem sie die Wahrnehmungen und das Wahrgenommene erzeugen, die einen Dinge zu qualitativ bestimmten, die andern zu empfindenden.“ Im vorhergehenden, 182A, ist wohl in den Worten: τὸ μὲν πάσχον αἰσθητὸν ... γίγνεσθαι statt αἰσθητὸν „αἰσθητικὸν“ zu setzen.

Eine schwierige Stelle des Sophisten erläutert

Fr. Lukas, Erklärung der Stelle Platon Soph. 253 D. E: Οὐκοῦν u. s. w. Ztschr. f. d. österr. Gymn. 1887, 5. H. S. 329 bis 338.

Die Grundlage dieser Erklärung bildet die Voraussetzung, dass die vier Verhältnisse der Begriffe, deren Verständniss a. a. O. dem Dialektiker zugeschrieben wird, den vier 253 B f. aufgestellten Fragen (ποῖα ποίοις συμφωνεῖ u. s. w.) entsprechen, welche hier mittelst der zwei 253 D aufgestellten „Regeln“ (τὸ κατὰ γένη διαιρεῖσθαι u. s. f.) beantwortet werden. Mir erscheint die Berechtigung dieser Combination und der darauf begründeten Auffassung der Stelle sehr fraglich. Schon von der μία ἰδέα διὰ πολλῶν ... πάντῃ διατεταμένη ist es mir nicht wahrscheinlich, dass sie auf das Verhältniss der Gattungen zu den Arten geht, denn dann würden diese Worte dasselbe bezeichnen, wie die darauf folgenden: καὶ πολλὰς ἑτέρας ἀλλήλων ὑπὸ μιᾶς ἔξωθεν περιεχομένας; ich möchte daher die μία ἰδέα eher auf den Fall beziehen, dass die gleiche Eigenschaft mehreren disparaten Subjekten (ἑνὸς ἑκάστου κειμένου χωρίς) zukommt. Noch weniger kann ich mich aber mit des Vf. Deutung

der Worte: καὶ μίαν αὖ δι' ὅλων u. s. w. befreunden. Ihm zufolge würden diese Worte besagen, dass der Dialektiker sowohl „einen durch die Gesammtheit der vielen Begriffe hindurch mit jedem einzelnen sich verknüpfenden Begriff“, als auch „einige Begriffe, die sich mit keinem anderen verbinden lassen“, erkennen solle. Aber ganz abgesehen von der Frage, ob die Worte diess erlauben (was ich nicht glaube): gibt es denn nach Plato Begriffe, die sich mit keinem andern verbinden lassen, von denen daher (nach 259 D f.) gar nichts ausgesagt werden könnte?

W. Ribbeck, Ueber Platos Parmenides. Philosoph. Monatsh. XXIII (1886) S. 1-35.

R. sucht die Ansicht zu begründen, dass der Parmenides das Werk eines Aristotelikers sei, welcher im ersten Theil desselben einige aristotelische Einwürfe gegen die Ideenlehre weiter ausführe, im zweiten dieselbe sich auf dialektischem Wege in die aristotelische auflösen lasse. Diese Ansicht wird von ihm nicht ohne Geschick verfochten; aber doch reichen seine Gründe lange nicht aus, um sie zu beweisen oder auch nur wahrscheinlich zu machen. Aristoteles soll den Parmenides nicht gekannt haben können, weil er Metaph. I, 6 Plato und den Pythagoreern vorwirft, worin die μίμησις oder μέθεξις der Ideen bestehe: ἀφεῖσαν ἐν κοινῷ ζητεῖν. Das heisst ja aber doch nur: sie haben diese Frage unerledigt gelassen (in medio reliquerunt), und erledigt hat sie der Parmenides gewiss nicht. Phileb. 14 C ff. soll keine Reminiscenz an Parm. 129 B ff. enthalten, sondern diese Stelle eine Reminiscenz an jene; was schon desshalb höchst unwahrscheinlich ist, weil es der Philebus als eine kindische, nachgerade allgemein aufgegebene Trivialität bezeichnet, in dem Zusammensein entgegengesetzter Bestimmungen in den Dingen Schwierigkeiten zu finden, während es im Parmenides gerade diese Schwierigkeit ist, um welche die Beweisführungen Zeno's sich drehen, und der Satz, dass sie durch die Unterscheidung der Dinge von den reinen Begriffen zu lösen sei, als ein ganz neuer Gedanke eingeführt wird. Im ersten Theil des Parmenides soll die Ideenlehre in ihrer platonischen Form nach der Absicht seines Verfassers endgültig widerlegt werden; allein

…er erklärt 135 A ff. die Annahme von Ideen für absolut …behrlich, und es heisst den Worten eine schreiende Gewalt …un, wenn R. S. 34 in der οὐσία αὐτὴ καθ' αὑτήν, dem εἶδος ἑκάστου, der ἰδέα τῶν ὄντων ἡ αὐτὴ ἀεὶ nur die sokratischen … sehen will, deren Hypostasirung jedoch gewehrt werden … . Ebensowenig hat aber R. die Meinung, dass im zweiten …il des Parm. die Ideenlehre in die aristotelische Ansicht von …en Formen, und nicht vielmehr die parmenideische Lehre von dem Einen Seienden in die Ideenlehre übergeführt werden solle, durch einen genaueren Nachweis annehmbar zu machen gewusst. Auch mit der künstlerischen Form und der Sprache der Schrift nimmt er es viel zu leicht. Für mich liegt schon in der meisterhaften Schilderung des Parmenides, die an Feinheit und Anmuth hinter keiner anderen zurücksteht, ein unwiderlegliches Merkmal des platonischen Griffels. — Mit dem Parmenides auch den Sophisten Plato abzusprechen, kann sich R., zunächst um der aristotelischen Zeugnisse willen, nicht entschliessen. Um so weniger hatte er dann aber Grund, S. 17 ff. der Vermuthung, dass mit den εἰδῶν φίλοι dieses Gesprächs Euklides in dem ersten Stadium seiner Philosophie, nicht Plato selbst, gemeint sei, entgegenzutreten. Dass die megarische Metaphysik auf dem Wege von den sokratischen Begriffen zu dem Einen Guten die im Sophisten geschilderte Lehrform durchlaufen haben könne, muss er einräumen: aber dann wäre nicht Plato, wie diess doch Aristoteles bezeuge, der Erfinder der Ideenlehre. Allein Aristoteles hatte an keiner von den Stellen, in denen er die platonische Ideenlehre bespricht, eine besondere Veranlassung, sich über eine von ihrem Urheber selbst nur vorübergehend festgehaltene Annahme Euklid's zu verbreiten; und andererseits war in dem Satz (Soph. 246 B), dass gewisse unkörperliche Begriffe das wahrhaft Wirkliche seien, die platonische Ideenlehre als solche noch nicht gegeben. Dieser Gedanke (den Plato nicht erst von Euklid entlehnt zu haben braucht, sondern gemeinsam mit ihm gefunden haben kann) bildet zwar den Ausgangspunkt und die allgemeine Grundlage der Ideenlehre in ihrem Unterschied von der sokratischen Begriffsphilosophie: aber diese selbst in ihrer platonischen Form war nur dadurch zu finden.

dass die Ideen zu einem Princip der Welterklärung gemacht wurden. Dazu eigneten sich aber die megarischen εἴδη absolut nicht; denn sie haben (Soph. 248 C. 246 B f. 249 B f.) kein Vermögen zu wirken, den Dingen ihrerseits kommt kein Sein zu, sondern nur ein Werden, und das Weltganze ist seiner wahren Beschaffenheit nach ohne Veränderung und Bewegung. Plato dagegen sieht in den Ideen die Ursachen der Dinge, das Wesen der Erscheinungen, die bei Euklid mit den εἴδη gar keinen Zusammenhang haben; er lässt die Ideen denselben durch ihre Gegenwart etwas von wahrem Sein zubringen; er hat statt des eleatisch-megarischen πᾶν ἑστηκός eine von der Idee erfüllte, belebte und vernünftig geordnete Welt. Erst in dem Ganzen dieser Bestimmungen besteht die platonische Ideenlehre; wenn man ihren Inhalt nur in der Transcendenz der Ideen zu finden weiss, ist diess ebenso schief, wie wenn andere nur von ihrer Immanenz hören wollen, und gerade der Sophist weist auf den Punkt hin, an welchem die Wege der beiden Sokratiker, Plato und Euklides, sich schieden.

M. Koch, Die Rede des Sokrates in Platon's Symposion und das Problem der Erotik. Berlin, R. Gaertner. 1886. 25 S. 4°.

Dieses Gymnasialprogramm verbindet mit der Analyse der sokratischen Rede litterarische Reminiscenzen, besonders aus Gi. Bruno, und eigene moralisch-psychologische, metaphysisch-naturwissenschaftliche und sonstige Reflexionen, deren Werth und Richtigkeit mitunter ziemlich fragwürdig ist, in solchem Umfang, dass diese Zuthaten die Erläuterung Plato's unverkennbar überwuchern und verdunkeln. Wenn Vf. S. 13 ff. zu zeigen sucht, dass Plato 210 C ff. von seinem Weg etwas abirre, und auseinandersetzt, wie er es eigentlich hätte machen müssen, so scheint er mir damit nur zu beweisen, dass er Plato's Meinung nicht ganz richtig gefasst hat. Denn wenn der Eros im allgemeinen auf den ewigen Besitz des Guten geht, welcher durch den leiblichen und geistigen τόκος ἐν καλῷ gewonnen wird (206 A f.), so ist durchaus nicht abzusehen, warum das geistige Ergreifen der Wahrheit in den ἐπιστῆμαι und μαθήματα, und warum insbesondere die Anschauung des Urschönen nebst der daraus hervorgehenden Erzeugung werthvoller Reden und

wahrhafter Tugend und somit dessen, was dem Menschen mehr als alles andere ein ewiges Leben verleiht (210D. 212A) — es ist, sage ich, nicht abzusehen, warum diese höchste Bethätigung des Eros nicht unter jenen Begriff desselben fallen sollte; und es müsste wirklich mit Plato's schriftstellerischer Kunst schwach bestellt gewesen sein, wenn er an den Anfang seiner Ausführung eine Definition gestellt hätte, welche gerade auf das, was ihr eigentliches Ziel bildet, nicht passt. Was den Vf. hier irregeleitet hat, ist die Meinung (S. 16), zu der Plato's Worte kein Recht geben, dass mit dem τόκος ἐν καλῷ 206B nur „das Zeugen in anderen“ gemeint sei, während dieses doch nur für die niedrigeren Stufen des Eros gilt, auf den höheren dagegen das καλὸν, in welchem der τόκος erfolgt, und deshalb auch sein Erzeugniss, dem Liebenden in seinem eigenen Geist gegenwärtig ist.

[illegible] Noch einmal zu Platons Phädon 62 A. (Progr. d. Karls-Gymn.) Stuttgart 1886. 44 S. 4°.

Nach erschöpfender Besprechung der bisherigen Versuche zur Erklärung dieser vielbehandelten Stelle macht Vf. einen neuen, der sich im ganzen an Bonitz anschliesst, in einigem aber auch von ihm abweicht. Die S. 419 berührten Modifikationen der Erklärung von Bonitz lagen ihm noch nicht vor. Da mir nun dieser durchaus das Richtige getroffen zu haben scheint, und da die ganze Frage mehr die Philologie als die Geschichte der Philosophie angeht, glaube ich mich hier mit dieser kurzen Hinweisung auf L.s Schrift begnügen zu sollen. — Auf die eben besprochene Stelle bezieht sich auch die erste von den Emendationen, welche [illegible], Zu Platons Phaidon (Jahrbb. f. class. Philol. 1886, S. 683–691) im Phädo beantragt. Er will nämlich in derselben unter Streichung der Worte: τεθνάναι — φαίνεται lesen: οἷς δὲ βέλτιον, θαυμαστὸν u. s. w.: eine Aenderung, die durch Bonitz' Erklärung entbehrlich wird. Seine weiteren Vorschläge sind diese: „οὐδὲ statt οὐκ τοῦ λόγου: μ. τ. ἀλόγου“ (m. E. eine verfehlte Vermuthung; eher könnte vielleicht das folgende ἐν τῇ σκέψει als eine glossematische Erläuterung des μ. τ. λόγ. zu entfernen sein). Dass nach Heindorf's einleuchtender, von Bekker bis auf Schanz

vielfach gebilligter Verbesserung: „παθεῖν“ für μαθεῖν. 74 D statt ἐκείνου τὸ: „ἐκείνοις τοῦ“ wofür aber Bekker's, dem Sinn gleichfalls genügendes: ἐκείνου τῷ einfacher ist. 81 E statt καὶ μεμελετηκότες: „καταμεμελ.“ 82 D statt σώματι πλάττοντες „σώματι αὐτὴν ταράττοντες,“ was sich indessen viel weniger empfiehlt als Bekker's selbst von der Ueberlieferung nicht ganz verlassenes: σώματα πλάττοντες. 83 B mit Bekk. „ὅσον“ für ὧν und im folgenden statt οἷον ἢ (was ich ganz unanstössig finde) blos ᾗ. 88 A statt τῷ λέγοντι ἢ ἃ σὺ λέγεις συγχωρήσεις: „τῷ λέγ. ἢ σὺ συγχωρ.“ (mir gefällt Schanz' Vorschlag besser, blos ἢ hinter λέγοντι zu tilgen). 140 D statt αὐτῷ ἀεὶ: „ἀντέχεσθαι“ (m. E. entbehrlich und keine Verbesserung). 105 A statt ἀλλ' ὅρα zur Entfernung des Anakoluth's (das mir keinen Anstoss gewährt) blos ὅρα. Ebd. statt ἄλλῳ ἐναντίον (was sich aber doch auch ertragen lässt): „τῷ ἁπλῷ ἐναντίον“.

A. Dreinhöfer, Plato's Schrift über den Staat nach Disposition und Inhalt. Berlin 1886. (Gymn.-Progr.) 28 S. 4°.

Vf. will die Disposition der Politeia, um sie aus sich selbst zu erklären, unter möglichst genauem Anschluss an die Worte des Schriftstellers feststellen; wobei aber freilich sofort die Frage auftaucht, ob uns der Schriftsteller über die innere Gliederung seines Werkes mit ausdrücklichen Worten Auskunft gibt und dieselbe nicht vielleicht aus künstlerischen Rücksichten bis zu einem gewissen Grade verhüllt und wesentliche Bestandtheile seiner wissenschaftlichen Darstellung im Dialog unter der Form nachträglicher oder nur beiläufiger Erörterungen eingeführt hat. Dass diese Frage nicht überflüssig ist, zeigt sich auch an der vorliegenden Abhandlung. Dr. unterscheidet zunächst das dreitheilige Proömium (I, 327 A—331 B. 331 C—354 C. II, 357 A—367 E), den Haupttheil des Werks (II, 367 E—X, 612 B) und den Schluss. Den Haupttheil zerlegt er sodann, mit Beziehung auf das, wie er annimmt, II, 366 E ff. ausgesprochene Thema desselben, in zwei äusserst ungleiche Abtheilungen. II, 368 C—IX, 576 B werde nämlich gezeigt, was Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit ist, IX, 576 B—X, 612 B, wie es sich mit dem Werthe beider verhält. Wie freilich die erste

Hälfte des 10. Buchs unter die zweite von diesen Rubriken gestellt werden könnte, ist schwer zu sagen; noch viel bedenklicher ist aber, dass B. V—VII über die erste weit hinausgehen. Dr. berührt diese Bücher S. 25f. nur ganz kurz; S. 13 bezeichnet er sie als einen „ergänzenden Nachtrag". Aber er verkennt nicht, dass diese Untersuchungen schon in den früheren Büchern in Aussicht gestellt sind (S. 23f.), und wer etwas tiefer in den Zusammenhang der platonischen Gedanken eindringt, wird sie gewiss nicht für etwas zu dem ursprünglichen Plan des Werkes erst nachträglich hinzugekommenes halten. Dann müssen wir aber auch von diesem Plan ein solches Bild zu gewinnen suchen, dass sie sich demselben organisch einfügen. Auf weitere Bemerkungen, zu denen die vorliegende Abhandlung Anlass geben könnte, muss ich hier verzichten.

Die Frage über die Einheit der Schrift vom Staate behandeln:

1. B. Grimmelt, De Reip. Platonicae compositione et unitate. Berlin 1887. 104 S. (Inauguraldiss.).
2. C. Westerwick, De Rep. Platonis. Münster 1887. 55 S. (Inauguraldiss.)
3. E. Pfleiderer, Zur Lösung der platonischen Frage. Freiburg i. B. Mohr 1888. 116 S.

Die zwei ersten von diesen Schriften richten sich gegen Krohn's Versuch, die platonische Republik in einzelne zeitlich und inhaltlich weit auseinanderliegende Bestandtheile zu zerstückeln, mit einer scharfen und gründlichen Kritik, welche namentlich in Nr. 1 Krohn's Ausführungen unermüdlich in alle Einzelheiten verfolgt. Der Raum gestattet mir nicht, über den Inhalt dieser Dissertationen ausführlicher zu berichten; sie verdienen aber von allen, welche sich mit dieser Frage beschäftigen, beachtet zu werden. Im Gegensatz zu ihnen macht E. Pfleiderer in seiner unter Nr. 3 genannten (eigentlich erst dem nächsten Jahresbericht zufallenden) Schrift den Versuch, durch eine beschränkende Modifikation der Krohn'schen Hypothese nicht allein über die Entstehung und Zusammensetzung der Republik Licht zu verbreiten,

sondern auch eine gesicherte Grundlage für die chronologische Ordnung der übrigen platonischen Gespräche zu gewinnen. Er glaubt nämlich (S. 9f.), die Rep. bestehe aus drei „klar und scharf getrennten Gruppen“: 1) B. I—V, 471 C und daran ohne Unterbrechung angeschlossen B. VIII. IX; 2) B. X; 3) B. V, 471 C—VII Schl. Jede von diesen drei Gruppen soll eine „diskrete Arbeit“ sein, und zwar die erste und dritte aus „zwei qualitativ sehr verschiedenen und specifischen Perioden der platonischen Philosophie“, die zweite aus einer Uebergangsperiode. Um diese Ansicht „scharf und bestimmt zu beweisen“, vergleicht Vf. S. 13 ff. zunächst seine erste und dritte Gruppe ihrem Inhalt nach, und er findet die beiderseitigen Standpunkte durchaus unvereinbar. So soll namentlich (um nur das wichtigste hervorzuheben) die Ideenlehre der 1. Gruppe noch vollkommen fremd sein. Dabei wird jedoch nicht gefragt, ob daraus geschlossen werden könnte, dass sie auch Plato, als er die betreffenden Bücher schrieb, noch fremd war, ob das Fürsichsein der Ideen und ähnliche Bestimmungen in denselben, ihrem Inhalt nach, berührt werden mussten, ob nicht eine ausdrücklichere Bezugnahme auf die Ideenlehre absichtlich den weiteren Erörterungen aufgespart wurde, welche schon III, 402 A. 412 D ff. 414 B. IV, 428 D ff. 435 D (vgl. V, 504 B) in Aussicht gestellt sind. Es werden aber auch die deutlichen Spuren jener Lehre in einer exegetisch nicht zu rechtfertigenden Weise umgedeutet. Wenn III, 402 C verlangt wird, dass man die εἴδη σωφροσύνης u. s. f. καὶ αὐτὰ καὶ εἰκόνας αὐτῶν erkenne, so soll dabei (S. 17) weder an die Ideen noch an ihre Nachbildung in den Dingen (das, was VI, 501 B das φύσει δίκαιον u. s. f. und τὸ ἐν τοῖς ἀνθρώποις heisst) gedacht werden, und ebensowenig bei ἐνόντα ἐν οἷς ἔνεστιν an das ἐνεῖναι (Parm. 131 A f.) der Ideen in den Dingen, da ja das von den εἴδη ausgesagte πανταχοῦ περιφερόμενα „doch wahrhaftig für eine spezifisch platonische Idee so unangemessen als möglich laute“; für die es aber in Wirklichkeit genau so angemessen ist als der entsprechende von dem δίκαιον und den übrigen εἴδη V, 476 A gebrauchte Ausdruck πανταχοῦ φανταζόμενα oder das περιτρέχοντα πᾶσι προσφέρεσθαι Theät. 202 A, oder die ἰδέα ἐν τοῖς γιγνομένοις διεσπασμένη Phil. 15 B, διὰ πολλῶν διατεταμένη Soph. 253 D. Dass IV, 437 E das

Viele der Erscheinung in derselben Weise von der παρουσία πλήθους hergeleitet wird, wie Parm. 129C von dem πλήθους μετέχειν, (und ebenso Phädo 100 Dff. 102 Bff. u. a. St.), und dass sich diese Erklärung der Eigenschaften der Dinge aus der Gegenwart eines εἶδος bei Plato an keiner einzigen Stelle findet, die nachweislich anders als im Sinn der Ideenlehre zu verstehen wäre, scheint Pfl. nicht bemerkt zu haben. Ebenso lässt er bei seiner Deutung der ἐπιστήμη αὐτή, welche μαθήματος αὐτοῦ ἐπιστήμη ἐστιν, Rep. III, 438C, die Parallele von Parm. 134A unberücksichtigt, welche uns nöthigt, das Genus ἐπιστήμη, das auch dort von den einzelnen ἐπιστῆμαι unterschieden wird, als die sie alle umfassende Idee zu denken. Wenn ferner IX, 582C von der θέα τοῦ ὄντος gesprochen wird, welche nur dem Philosophen möglich sei, und wenn 585B —586C als Gegenstand der geistigen Thätigkeit dasjenige bezeichnet wird, was an der καθαρὰ οὐσία theilhabe, das ἀεὶ ὅμοιον καὶ ἀθάνατον, die ἀλήθεια, das ὄντως ὄν, das ἀληθῶς ἄνω, so muss Pfl. selbst anerkennen, dass dies dem Standpunkt von B. VIf. durchaus entspricht. Aber desshalb S. 580—587 für einen späteren Zusatz zu B. IX zu erklären (S. 75), ist nicht blos der reine Gewaltstreich, sondern Pfl. entzieht auch durch diese und die verwandten Auskünfte seiner ganzen Beweisführung den Boden. Denn dazu bedarf es seiner Hypothese nicht, um es begreiflich zu machen, dass die fraglichen Bücher dann keine Hinweisung auf die Ideenlehre enthalten, wenn man diejenigen, die sie enthalten, umdeutet oder wegstreicht. Lesen wir endlich IX, 592, es sei ἐν οὐρανῷ ἴσως das παράδειγμα des wahren Staats aufbewahrt, so glaubt zwar Vf. S. 33, schon das ἴσως beweise, dass hier nicht von der transcendenten Idee die Rede sei. Indessen ist dies kein stichhaltiger Grund: ἴσως steht ja bekanntlich bei Plato und Aristoteles sehr oft um eine Behauptung in urbaner Form einzuführen, ohne dass diese dadurch irgendwie als problematisch bezeichnet werden soll; hier wird es überdiess durch das τῷ βουλομένῳ ὁρᾷν mehr als aufgewogen, und es selbst ist schon durch das uneigentlich zu nehmende ἐν οὐρανῷ motivirt; übersetzt man diesen bildlichen Ausdruck in den eigentlichen, so wird sich schlechterdings nicht angeben lassen, wodurch sich dieses im Himmel aufbewahrte παράδειγμα in der Art

seines Seins von dem θεῖον παράδειγμα VI, 500 E, der paradigmatischen αὐτοδικαιοσύνη V, 472 C, und den παραδείγματα ἐν τῷ ὄντι (oder ἐν τῇ φύσει) ἑστῶτα Theät. 176 E. Parm. 132 D unterscheiden sollte; man müsste denn auch Phädr. 247 Cf. die αὐτὴ δικαιοσύνη u. s. f. desshalb, weil sie im ὑπερουράνιος τόπος sind, für etwas anderes halten als die entsprechenden Ideen. Als der wirkliche Thatbestand ergibt sich daher nur dieses, dass in den Büchern, welche Pfl. zu seiner ersten Gruppe zusammenstellt, der Ideen nicht so häufig und nicht so eingehend gedacht wird, wie im VI. und VII. Dies erklärt sich aber vollständig daraus, dass jene vermöge ihres Inhalts und ihrer Stellung in dem ganzen Werke nicht den gleichen Anlass hatten, ihrer zu erwähnen: für eine Verschiedenheit des philosophischen Standpunkts beweist es nicht das geringste. Dass der „ersten Gruppe" mit der Ideenlehre auch der Glaube an die Unsterblichkeit fehle, behauptet Pfl. S. 23 f. Allein aus III, 386 ff. folgt dies keineswegs. Oder lehrt denn etwa B. X und Phädo (z. B. 63 Bf. 67 Bff.) die hier verworfene Angst vor dem Tod und den Schrecken des Hades? Und ebensowenig ist es dem Vf. S. 24 f. gelungen, zwischen der Psychologie des 4. und 9. Buchs und der des 6. und 7. einen Gegensatz aufzuzeigen. Die erkenntnisstheoretischen Unterschiede VI, 509 Dff. treten so wenig „an die Stelle" der früheren Trichotomie, als diese „an die Stelle" der noch früher nachweisbaren Unterscheidung von δόξα und ἐπιστήμη, beide bestehen vielmehr auch Tim. 28 B. 51 D. 69 Cff. neben einander, ohne dass eine wissenschaftliche Vermittlung zwischen ihnen hergestellt würde. (Hierüber Phil. d. Gr. IIa, 715 f.) Plato selbst weist IV, 435 Cf. ausdrücklich darauf hin, dass das, was er hier über die Theile der Seele sagt, seine tiefere Begründung nur in einem grösseren wissenschaftlichen Zusammenhang (d. h. eben in seiner auf die Ideenlehre gegründeten Metaphysik) finden könnte; und VI, 504 A erinnert er an die frühere Auseinandersetzung mit solcher Bestimmtheit, dass er Glauko sagen lässt: μὴ γὰρ μνημονεύων τὰ λοιπὰ ἂν εἴην δίκαιος μὴ ἀκούειν. Versichert Vf. dennoch S. 25. 73: „diese Reminiscenz sei so handgreiflich als nur irgend etwas eine blos scheinbare, äusserlich formelle Anknüpfung" u. s. w., so fürchte ich sehr, er würde keinem, der ihm mit einer solchen

entgegenträte, die Belehrung (S. 20) erlassen, dass „der ...nes tiefen Vorurtheils dazu gehöre, um so etwas zu glau- Und ähnlich verhält es sich mit dem Versuch (S. 26ff.), ...p. zwei ganz verschiedene ethische und pädadogische ...kte nachzuweisen. Was Vf. für Zeichen entgegengesetzter ...nkte hält, sind in Wahrheit nur die sich ergänzenden, ausdrückliche Verweisungen mit einander verknüpften Theile und derselben Untersuchung, und wo er in dem einen Ab- ...itt das in einem andern entwickelte noch nicht gefunden, oder ...r aufgegeben findet, liegt thatsächlich nicht mehr vor, als ...to in jedem Theil seines Werks nur das behandelt, was für diesen Theil bestimmt hat. So kommt auch die Unsterb- ...keit und die jenseitige Vergeltung, dem schon II, 367 Cf. auf- ...tellten und X, 612 A wieder in Erinnerung gebrachten Programm ...mäss, erst am Schluss des Werkes zur Sprache; und wenn Pf. ...as Bekenntniss Glaukon's 608 D, dass ihm von der Unsterblichkeit der Seele nichts bekannt sei, bei der jetzigen Stellung der Bücher so unbegreiflich findet „als ob Glaukon während dieser ganzen Zeit geschlafen hätte", so hätte er die Stellen in B. VI f. namhaft machen müssen, in denen der Beweis für die Unsterblichkeit geführt ist. So beiläufige Berührungen, wie 496 E. 498 C. D. VII. 540 B (und weitere werden sich nicht finden) reichen hiefür entfernt nicht aus; wollte man sich aber mit ihnen begnügen, so müsste Glaukon auch die [illegible] Bücher verschlafen haben, denn die unbewiesene Erwartung eines Lebens nach dem Tode findet sich auch I, [illegible] IV, 427 B. — Indem ich anderes, wie namentlich den [illegible] Beweis, den Pf. S. 42 ff. für seine Hypothese aus anderen platonischen Schriften zu gewinnen sucht, und die Vermuthungen [illegible] derselben (S. 78 ff.), so manches auch darüber zu sagen wäre, hier übergehe, will ich nur die Frage [illegible] die Zusammenfügung der [illegible] Rep. zerlegt, denken sollen. [illegible] die erste Schrift jeden- [illegible] Reihe bedeutender Werke von [illegible] verfasst, und wenigstens die zwei [illegible] später aber alle drei Stücke

von Plato zu Einem Werk zusammengefasst worden, das in einer „Autobiographie seiner Staatsbestrebungen“ seiner Hauptlebensarbeit ein Denkmal setzen sollte. Allein für diesen biographisch-litterarischen Zweck wäre es das verkehrteste Mittel gewesen, die successive Entstehung der drei Stücke, welche durch ihre Verknüpfung zu einer Trilogie sich so leicht hätte zur Anschauung bringen lassen, statt dessen durch die Einschiebung des dritten in das erste und durch andere Kunstgriffe so geflissentlich zu verschleiern, dass sie mehr als 2000 Jahre lang von niemand bemerkt wurde; wollte man andererseits ihrer Zusammenstellung, von Pfl. abweichend, eine didaktische Abzweckung geben, so dürfte man nicht zugleich behaupten, Plato habe in dem aus ihnen gebildeten Gesammtwerk widersprechende Lehrbegriffe neben einander stehen lassen. Die vielen und unverkennbaren Wechselbeziehungen zwischen den verschiedenen Theilen des Werkes (deren eingehendere Darlegung ich unter vorläufiger Verweisung auf die Dissertation von Grimmelt einem anderen Ort vorbehalte) muss Pfl. für spätere bei der Gesammtredaktion gemachte Zusätze erklären; und er ist nachsichtig genug, Plato zu bescheinigen (S. 68), dass ihm „im Ganzen die Verklammerung, so weit er sie wirklich beabsichtigte, recht ordentlich gelungen sei“. Diese Auskunft versagt aber freilich, sobald man den Versuch macht, sie am Einzelnen durchzuführen. So will Pfl. z. B. S. 71 darin, dass die Rep. mit den Betrachtungen des Kephalos über das Jenseits im ersten Buch beginnt und mit der Schilderung desselben im zehenten schliesst, nur eine „spätere redaktionelle Zurückbeziehung“ sehen. Aber wenn er doch einräumt, dass jeder von diesen beiden Zügen der betreffenden Sonderschrift schon angehört haben müsse, so wäre es kein kleines Wunder, wenn von den zwei selbständigen und gesondert erschienenen Schriften der Anfang der einen mit dem Schluss der andern so zusammenstimmte, dass man sie nur aneinanderzufügen brauchte, um die schönste Einrahmung für das bei ihrer Abfassung noch gar nicht beabsichtigte Gesammtwerk zu erhalten. Wie aber freilich B. X jemals eine selbständige Schrift hätte bilden können, davon kann man sich, auch abgesehen von seinem Anfang, keinen Begriff machen. VIII, 543 C findet Pfl. den

angeblich redaktionellen Zusatz „ziemlich dunkel und gewunden“, was er m. E. durchaus nicht ist; VI, 504 A soll, wie bemerkt, eine „diese formelle Verklammerung des späteren Redaktors“, IX, 580—587 ein späterer Zusatz sein; und mit demselben Auskunftsmittel werden einfach und mühelos alle Schwierigkeiten ähnlicher Art beseitigt, welche die thatsächliche Beschaffenheit des platonischen Werks (u. a. auch in den von Pfl. nicht berücksichtigten Stellen 544 E. 545 C. 547 E. 548 B. 549 B. 550 A f.) den Vermuthungen des Kritikers entgegenstellt. Rühmt sich dieser dennoch S. 113, dass er sein „Mosaikbild Plato's ohne Verletzung irgend eines wirklich berechtigten exakt-historischen Datums“ gefertigt habe, so kann ich dies allerdings nicht einräumen; wogegen es richtig sein mag, dass es (wie er mit gesperrter Schrift beifügt) „intuitiv“ entstanden ist. Denn die Intuition ist Sache der Phantasie, und diese ist allerdings an jenem Bilde sehr stark betheiligt. Nun ist eine lebendig nachbildende Phantasie dem Historiker freilich unentbehrlich. Wie leicht sie aber irre führt, wenn sie Thatsachen und thatsächliche Zusammenhänge erfindet, statt die objektiv gegebenen zu reproduciren, davon gibt Pfl. zum Schluss seiner Schrift noch ein weiteres belehrendes Beispiel. Nachdem er nämlich schon S. 11 der „Annektirungsneigung“ der Philologen „unentwegt, offen und entschieden“ entgegengetreten ist, um die Geschichte der alten Philosophie für „uns Vertreter der Philosophie“ zu reklamiren, wendet er sich S. 103—113 im Tone massloser Entrüstung gegen das Urtheil, welches Diels in dieser Zeitschrift über Pfleiderer's Heraklitschriften gefällt hat. Ob es nun Diels angezeigt findet, diese Erörterung seinerseits fortzusetzen, wird er selbst mit sich ausmachen. Wenn aber Pfl. auch meinen Namen in dieselbe auf solche Art hereinzieht, dass der Leser (trotz S. 105) glauben muss, ich sei ihm als der intellektuelle Urheber des Diels'schen Attentats bekannt, so hätte ich doch wohl erwarten dürfen, dass er sich über Grund oder Ungrund seiner Vermuthungen erst unterrichtete, ehe er mich in einem Zusammenhang nannte, in dem er mich zu nennen nur dann eine Veranlassung und ein Recht gehabt hätte, wenn ich an der ihm, seiner Meinung nach, widerfahrenen Unbill irgendwie betheiligt wäre. Dass ich seine

Hypothese über Heraklit für verfehlt halte, darüber habe ich ihn allerdings schon vor dem Erscheinen seiner Hauptschrift nicht im Zweifel gelassen, und dass sie Diels gleichfalls dafür hält, blieb mir natürlich auch nicht verborgen. Aber dass Diels die Anzeige von Pfleiderer's Schriften übernahm, geschah nicht auf meine Veranlassung, sondern es war eine ihm selbst sehr unwillkommene Folge des ihm obliegenden Referats über die vorsokratischen Philosophen; auf Inhalt oder Form dieser Anzeige irgend einen Einfluss ausüben zu wollen, kam mir, wie sich dies von selbst versteht, nicht in den Sinn; und gesehen habe ich dieselbe überhaupt erst nach dem Erscheinen des Heftes, in dem sie steht. Jeder von uns vertritt das, was er schreibt, selbst, und keiner wird sich zum Censor des andern aufwerfen. Wären wir aber auch solidarisch haftbar für einander, so würden wir es darum doch noch lange nicht so machen, wie uns Pfl. zutraut, wenn er sich S. 111 zu der unqualificirbaren Behauptung hinreissen lässt, in unserem Archiv sei „natürlich durch meine scharfe Nothwehr das absolute und unbesehene Indexschicksal jeder Schrift von mir auf immer besiegelt“. Ich für meinen Theil hoffe ihm gezeigt zu haben, dass seine Bücher nicht „unbesehen“ beurtheilt werden, und mich wird es nur freuen, wenn er demnächst seine Gegner durch wissenschaftliche Entdeckungen entwaffnet, deren Werth keinen solchen Bedenken unterliegt, wie der seiner neuesten Hypothesen.

O. Perthes, Die platonische Schrift Menexenus im Lichte der Erziehungslehre Platos. Bielefeld 1886. (Gymn.-Progr. 24 S. 4°.)

sucht die Aechtheit des Menexenus durch den Nachweis zu retten, dass alles, was man in seinem Inhalt unplatonisch gefunden hat, nur ein Erzeugniss der erzieherischen Weisheit sei, mit der sich Plato den Neigungen und Vorurtheilen seiner Volksgenossen anbequemt habe, um bei ihnen für die Lehren, die er ihnen ertheilen will, geneigtes Gehör zu finden. Wer es freilich einerseits mit Plato's Grundsätzen, andererseits mit der thatsächlichen Beschaffenheit des Menex. genauer nimmt, als Vf., der wird sich schwerlich von ihm überzeugen lassen, dass die Geschichtsfälschun-

…schweigungen und Schönfärbereien, von denen diese Epi… wimmelt, einem Plato als das geeignete Mittel zu morali… Einwirkung erschienen wären. Insofern zeigen diejenigen ein …es Verständniss Plato's, welche in derselben vielmehr eine … auf die gewöhnliche Rhetorik sehen wollen. (So neuerdings …er Diels S. 21 f. seiner Art. 3 zu besprechenden akademischen …ndlung über das 3. Buch der aristotelischen Rhetorik.) Ich …nestheils kann mich allerdings dieser Ansicht über die Ab…eckung des Menex. nicht anschliessen: im wesentlichen aus den …eichen Gründen, die ich schon in meinen Platon. Studien S. 144 ff. …useinandergesetzt habe, und ich will in dieser Beziehung insbe…ndere noch auf den warmen und ernsthaften Ton der Ermah…ungen aufmerksam machen, mit denen die sokratische Rede 246 B ff. …chliesst. Was aber das aristotelische Zeugniss für den Menex. …etrifft, so ist das jetzige 3. Buch unserer Rhetorik auch nach Diels nicht frei von Interpolationen, und wer 1415 b 30 eine solche annehmen wollte, könnte für diese Annahme geltend machen, dass das Citat in den Zusammenhang nicht recht passe. Indessen liegt es auch nicht ausser den Grenzen der Möglichkeit, dass selbst Aristoteles getäuscht wurde, wenn der Menexenus in den nächsten Jahren nach Plato's Tod als ein angeblich in seinem Nachlass gefundenes Werk veröffentlicht wurde, für dessen Einleitung denkbarer Weise sogar wirklich der von Plato herrührende Entwurf zum Proömium eines unausgeführt gebliebenen Gesprächs benützt sein könnte.

H. Reinhold, De Platonis epistulis. Quedlinburg 1886. (Gymn.-Progr.) 57 S.

Ein Rettungsversuch, der auf nichts geringeres ausgeht, als auf den Erweis der Aechtheit sämmtlicher dreizehn uns als platonisch überlieferten Briefe, der aber trotz des Eifers und der Kenntnisse, welche der Vf. für seinen Zweck aufbietet, denselben m. E. in keiner Weise erreicht hat. Sein Hauptbeweismittel ist die Prüfung der in den Briefen enthaltenen geschichtlichen Angaben. Aber dass sich auf diesem Weg ein ausreichender Beweis ihrer Aechtheit herstellen lassen werde, liesse sich selbst im günstigsten Fall nicht erwarten. Denn nur die wenigsten von den geschichtlichen

Angaben und Voraussetzungen der Briefe lassen sich durch anderweitige Zeugnisse controliren, sie machen sich aber schon durch die Menge unerheblicher Einzelheiten höchst verdächtig; und es gehört viel kritische Unschuld dazu, um mit dem Vf. (S. 47) zu fragen: *unde auctori, nisi ipse fuit Plato, accuratissima illa omnium rerum notitia?* Wo uns andererseits über die Vorgänge, welche die Briefe berühren, weitere Nachrichten, bei Diodor, Plutarch u. s. w. vorliegen, stehen diese mit jenen vielfach im Widerspruch; und ist es auch dem Vf. gelungen, einen Theil dieser Widersprüche zu beseitigen, so hat man doch kein Recht, bei denen, welche sich nicht beseitigen lassen, sich unbedingt auf die Seite der Briefe zu stellen, und selbst wenn sie das eine oder anderemal das richtigere hätten, wäre diess noch kein Beweis ihrer Aechtheit, da ein Fälscher auch gute Quellen benützt haben könnte. Ebensowenig folgt dieselbe aus der Erwägung (S. 52), welcher R. ein besonderes Gewicht beilegt, dass nach Timoleon's Erfolgen die ep. VIII, 353 D f. geäusserten Besorgnisse für Sicilien nicht mehr möglich gewesen wären; gerade diese Aeusserung verweist vielmehr deutlich genug darauf, dass der Briefsteller sein vaticinium ex eventu nach der Erneuerung der Tyrannis durch Agathokles, zur Zeit der Wirren und Gefahren niederschrieb, welche nach dem Tode dieses Fürsten eingetreten waren. Mit anderen anstössigen Dingen, wie die Geheimthuerei, die schon VII, 341 B ff. beginnt und II, 314 A ff. die Spitze der Abgeschmacktheit erreicht, wie die damit verbundene Behauptung, dass Plato seine eigentliche Meinung gar nicht in Schriften niedergelegt habe, ja dass er überhaupt nichts geschrieben habe und seine angeblichen Werke von Sokrates herrühren, wie II, 312 D ff., III, Anf., XIII, 360 A. 363 B, wie XII, Anf. verglichen mit Diog. VIII, 80 f. (worüber Phil. d. Gr. III a, 96) — mit diesen und anderen unverkennbaren Anzeichen der Unächtheit hat es Vf. viel zu leicht genommen und einen Theil derselben, wie es scheint, gar nicht bemerkt.

Von neuen Ausgaben, Erklärungen und Uebersetzungen platonischer Schriften habe ich aus den Jahren 1886 und 1887 die folgenden zu nennen, deren Würdigung ich übrigens den Philologen überlassen muss.

gen, Ve
deixis
scher Ei
bessere
Satire
wieder D
Abhand
meines
zweckm
gleiche
auseina
sondere
nungen
schliess
betrifft
Diels
anneh
das Gr
es au
stets
Jahr
fun
Weis
ömi

II.

auf
nis
nis
in
fun
das
hei
nich





A. Primožič, Ueber den Gebrauch und die Bedeutung des Wortes „Idee" bei den bedeutendsten Philosophen. Iglau 1887. 28 S. (Gymn. progr.)

Diese Abhandlung versucht sich mit unzureichenden Mitteln an einer Aufgabe, deren befriedigende Lösung nur einer Verbindung von gründlicher Gelehrsamkeit und philosophischer Durchbildung, und auf so beschränktem Raume nur dann gelingen könnte, wenn dazu noch eine Meisterschaft in lichtvoller und gedrängter Darstellung hinzukäme. Für die ganze zwischen Aristoteles und Kant liegende Periode kommt sie nicht über eine dürftige Compilation hinaus; und auch wo sie mehr und besseres gibt, ist doch ihr wissenschaftlicher Werth um so geringer, da sie sich aller Quellennachweise enthält. Der Abschnitt über Plato (S. 5—13) lässt eine Untersuchung des platonischen Sprachgebrauchs von εἶδος und ἰδέα ebenso, wie eine nähere Begründung der (wie es scheint von Michelis entlehnten) Behauptung (S. 10) vermissen, dass die Ideen von Pl. anfangs nur vom logischen und psychologischen Gesichtspunkt aus in Betracht gezogen und erst später metaphysisch absolut gemacht worden seien. Sonst ist das meiste, was Vf. hier gibt, zwar nicht neu, aber doch richtig.

C. Fuchs, Die Idee bei Plato und Kant. Ein Vergleich. Wiener-Neust. 16 S. (Gymn. progr.)

Auch diese Schulschrift bringt für die Geschichte der Philosophie kaum etwas Neues und scheint diess auch nicht zu beabsichtigen, wiewohl sie an sich ganz ansprechend und gut ist. Ueber die Unterscheidung von εἶδος und ἰδέα (S. 6 f.) könnte ich nur wiederholen, was schon Phil. d. Gr. IIa³, 552 bemerkt ist.

E. Zeller, Ueber die Unterscheidung einer doppelten Gestalt der Ideenlehre in den platonischen Schriften. Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1887, Nr. 13, S. 197—220.

Diese Abhandlung beschäftigt sich ihrem Hauptzwecke nach mit der Prüfung der Behauptung, welche Jackson in einer Reihe von Artikeln zu begründen versucht hat¹), dass sich in den pla-

¹) Dieselben erschienen unter dem Gesammttitel: Plato's later theory of

tonischen Schriften zwei von einander wesentlich abweichende Formen der Ideenlehre finden, eine ältere und eine jüngere, der aristotelischen Darstellung dieser Lehre näher stehende, jene in der Republik und dem Phädo, diese im Theätet, Sophisten, Politikus, Parmenides, Timäus und Philebus vorgetragen; und dass nur in den Schriften der ersteren Klasse die Ideen auf alle allgemeinen Begriffe ausgedehnt und eine Theilnahme der Dinge an den Ideen gelehrt werde, wogegen die der zweiten die Ideen (wie Aristoteles) auf die Naturdinge, und ihr Verhältniss zu den Dingen auf das des Urbilds zum Abbild beschränke, die Ideen also, mit Einem Wort, lediglich als „natürliche Typen" betrachte. Im Gegensatz hiezu zeigt meine Abhandlung, dass von allen den Stellen, auf welche J. sich stützt (Theät. 185 C ff., Phil. 25 B ff., Tim. 57 C, Parm. 130 B ff. 142 B—155 E. 157 B—159 E), keine auch nur das geringste für ihn beweist; dass vielmehr die Gespräche, welche er seiner zweiten Klasse zuweist, nicht minder bestimmt, als die der ersten, Ideen von Eigenschaften, Verhältnissen, Kunstprodukten, Negationen u. s. f. annehmen (vgl. Theät. 176 E, Parm. 130 B ff. Soph. 254 B ff. 258 B); dass ebenso die Theilnahme der Dinge an den Ideen, weit entfernt die Urbildlichkeit der letztern auszuschliessen, sie vielmehr bedingt, und daher diese beiden Lehrformen in Gesprächen der ersten wie der zweiten Klasse (Phädo 74 A ff. 78 D. 100 ff. Phädr. 250 A. 251 A. Rep. VI. 500 E ff. IX Schl. Rep. X. 617 D. 618 A. III. 409 C f. vgl. m. Theät. 176 E. Rep. III. 402 C f. V. 472 C. VI. 484 C. 510 E. X. 596 f. VII. 517 D. Krat. 389 A ff. Soph. 251 A—259 A. 247 A. Tim. 49 E. 50 C. Parm. 128 E ff. 130 B. E. 132 D) und ebenso in den aristotelischen Berichten als [illegible] Ansichten des gleichen Verhältnisses neben einander liegen. Wenn ferner J. mit andern Soph. 246 A. 248 A ff. statt der megarischen, Plato's eigene Lehre in einem früheren Stadium sehen will, von dem er sich jetzt lossage, so zeige ich S. 2[illegible] ff., dass die Beschreibung des Sophisten auf die platonische Ansicht nicht passt, und dass dieses Gespräch von der

[illegible] 1881—1886 [illegible] Journal of Philology. Der letzte derselben, vom Jahr 1886 [illegible] XV, 280 f., der aber den früheren nichts erhebliches beifügt, [illegible] berücksichtigt werden.

letzten Fassung der Ideenlehre, der von Aristoteles bezeugten, unter allen sich am weitesten entfernt, und daher nicht für jünger gehalten werden kann als solche, die ihr näher stehen. Das gleiche ergibt sich (wie im Anschluss an meine Untersuchung über den Theätet bemerkt wird) aus der Verknüpfung des Sophisten mit dem Theätet. Dass auch die sprachstatistischen Gründe, welche Dittenberger für eine spätere Abfassung des Theätet u. s. w. geltend gemacht hat, zum Beweis nicht ausreichen, suche ich in der schon H. 2 S. 417f. berührten Weise darzuthun; dass der Philebus der Republik vorangieng, erhellt aus der Vergleichung von Phil. 11 B—E. 19 C f. 66 D f. mit Rep. VI, 505 B, und wie hier noch beigefügt sei, aus der von Phil. 31 E. 34 E—35 E. 42 B—44 C. 51 B—52 B mit Rep. IX, 583 D—585 B.

J. Bassfreund, Ueber das zweite Princip des Sinnlichen oder die Materie bei Plato. Leipzig, G. Fock. 1886. 74 S.

Vf. verspricht hier eine endgültige Lösung der Frage, was sich Plato unter seiner sog. Materie eigentlich gedacht hat. Sein Fleiss und sein Nachdenken verdienen auch alle Anerkennung, und sie würden einen noch vortheilhafteren Eindruck machen, wenn er etwas weniger siegesgewiss aufträte. Nichtsdestoweniger kann ich meinestheils mich nicht überzeugen, dass es ihm wirklich gelungen ist, die Untersuchung, mit der er sich beschäftigt, zum Abschluss, oder sie auch nur um einen erheblichen Schritt weiter zu bringen. Nachdem er nämlich das Ungenügende aller bisherigen Annahmen in einer lebhaften, aber nicht immer zutreffenden Kritik derselben darzuthun versucht hat, gewinnt er selbst S. 48 zunächst das Ergebniss, dass die sog. Materie Plato's „das schlechthin formlose, unveränderliche, beharrliche und identische Substrat aller veränderlichen und wechselnden Erscheinungen und Bestimmtheiten“ sei. Mit dieser Bestimmung vertragen sich indessen sehr verschiedene Ansichten über die nähere Beschaffenheit jenes Substrats; auch ich habe z. B. nichts gegen sie einzuwenden. Wünschen wir nun zu wissen, wie es sich Plato näher vorgestellt hat, so räumt B. zwar ein, dass dasselbe nicht der Stoff sei, aus dem die Dinge werden, dass es von Plato unkörperlich gedacht werde, das Körper-

liche als solches eine blosse Erscheinungsform sei (S. 27 ff. 41 f. 59 f.). Trotzdem widerspricht er aber der Ansicht, dass damit nur das Nichtseiende oder der leere Raum gemeint sei, auf's allerentschiedenste und behauptet seinerseits (S. 24. 52 ff.), die Materie habe nach Plato nicht blos eine grössere Realität als die sinnlichen Dinge, sondern sie sei sogar das allein Reale und Bleibende an ihnen und stehe den Ideen sowohl an Realität wie an Erkennbarkeit sehr nahe. Worin aber dieses Substrat, dieses angeblich allein Reale an den Dingen besteht, darüber erhält man von B. keinen befriedigenden Aufschluss. Denn wenn uns gesagt wird, das Substrat sei zwar unkörperlich, aber es sei doch nicht der blosse Raum, sondern „die Materie, insofern dieselbe nur (mit Ueberweg) nicht als schon köperlich bestimmt, sondern als Bedingung der Möglichkeit körperlicher Existenz aufgefasst werde“, so ist diess entweder ein Spiel mit Worten oder ein nackter Widerspruch. Die Frage ist einfach die: Hat sich Plato unter seiner δεξαμενή eine raumerfüllende Masse gedacht oder keine? Nimmt man das letztere an, so bleibt für dieselbe nur der Begriff des leeren Raumes übrig; behauptet man jenes, wie diess des Vf. Meinung zu sein scheint, so kann man wohl sagen, die platonische Materie sei kein (qualitativ oder quantitativ) bestimmter Körper, aber nicht, sie sei unkörperlich, denn „raumerfüllend“ und „körperlich“ sind gleichbedeutende Begriffe. Und wie so das Ergebniss des Vf. unklar und widerspruchsvoll ist, so fehlt es seiner Begründung desselben an Beweiskraft. Seine Hauptbeweisstelle, auf die er wiederholt zurückkommt, Tim. 49 E f., sagt nicht: die sog. Materie sei das „allein Reale“ an den sinnlichen Dingen, sondern: sie allein sei das Dieses, das in seiner Eigenthümlichkeit verharrende Substrat der wechselnden Bilder. Diess konnte aber auch von dem leeren Raume gesagt werden, dessen Theile in wechselnde Gestalten gefasst werden (denn dieses Ding ist, was diesen Ort einnimmt), ohne dass er darum aufhörte, das zu sein, was er schon von Leucipp und Demokrit genannt worden war, das Nichtseiende; und wenn B. S. 24. 52 sagt, Beharrlichkeit und Unveränderlichkeit seien die sichersten Kriterien wahrer Realität, so hat er übersehen, dass (nach Soph. 258 B) auch das μὴ ὂν βεβαίως ἐστὶ τὴν αὑτοῦ φύσιν

ἔχον. Als das Nichtseiende hat aber (wie schon in meinem „Grundriss“ S. 126. Phil. d. Gr. IIa, 609,2. 614,2. 808,1 nachgewiesen ist) auch Plato nach dem übereinstimmenden Zeugniss des Hermodor, Aristoteles und Eudemus sein zweites Princip bezeichnet; und es lässt sich (trotz S. 53 ff.) nicht absehen, was es anders sein könnte, wenn die sinnlichen Dinge aus Sein und Nichtsein zusammengesetzt sind und alles Sein in ihnen von der Theilnahme an den Ideen herrührt. Wird ferner das Aufnehmende wiederholt (Tim. 52 A f. D) durch χώρα oder τόπος erklärt, so ist es eine nichtssagende Auskunft, wenn B. (S. 25 ff.) das Gewicht dieser Erklärung dadurch abzuschwächen sucht, dass er die χώρα einen „zufälligen Ausdruck“, eine blosse Bezeichnung für die Beziehung der Materie zu den Dingen nennt. Denn die χώρα und der τόπος stehen, jene drei-, dieser zweimal, gerade da, wo aus der ganzen Erörterung über das eigenthümliche Princip des sinnlichen Daseins das Schlussergebniss gezogen, das Wesen desselben zusammenfassend angegeben werden soll; wo also nicht „zufällige“, sondern die genausten und bezeichnendsten Ausdrücke zu erwarten waren; und so hat ja auch Aristoteles die χώρα hier ganz eigentlich genommen und sogar Phys. IV, 7 durch κενὸν erklärt (vgl. Phil. d. Gr. IIa, 615, 1). Sucht endlich B. (um nur dieses noch zu berühren) S. 57 f. zu zeigen, dass Plato's Lehre von den Elementen mit seiner Ansicht über die platonische Materie sich ebensogut vertrage, wie mit der meinigen, so kann er die Consequenzen der einen und der andern sich nicht deutlich gemacht haben. Wenn Plato nicht blos den Ideen, sondern auch den mathematischen Figuren ein ursprünglicheres und substantielleres Sein beilegte als den wahrnehmbaren Körpern, und die letzteren nur dadurch entstehen liess, dass Theile des Raumes durch das Zusammentreten gewisser Flächen umgrenzt werden, so blieben bei der Wiederauflösung der so entstandenen Raumgebilde nur ihre Begrenzungsflächen als das Reale übrig, aus dem sich durch eine neue Verbindung neue Körper bilden konnten. Hätte er dagegen, wie B. will, die Materie für das allein Reale und Bleibende in den Körpern gehalten, so hätte er mehr als ἀγεωμέτρητος sein müssen, um zu glauben, dass die Elementarkörper durch die blosse Trennung und

veränderte Verbindung ihrer Begrenzungsflächen, und nicht vielmehr durch die Trennung und Verbindung ihrer materiellen Bestandtheile in einander übergehen; und er hätte eines deutlichen Ausdrucks seiner Gedanken mehr als unfähig sein müssen, wenn er von einer Auflösung der Begrenzungsflächen in ihre Elementardreiecke und dem Zusammentreten der letzteren zu neuen Flächen (Tim. 54 C f.), von τρίγωνα ἐξ ὧν τὰ σώματα μεμηχάνηται (54 B), von einem Zerschneiden der Speisen durch die im Leibe befindlichen Dreiecke (81 C) und ähnlichem geredet hätte, während er in allen diesen Fällen nicht die Dreiecke und Flächen selbst, sondern die von ihnen umfassten Körperchen gemeint hätte. (B. freilich versichert S. 61, dass das Gegentheil „selbst bei oberflächlicher Betrachtung jedem sofort klar werde“; mir scheint diess nur bei oberflächlicher Betrachtung der Fall zu sein.) Auch dafür aber läge unter B.s Voraussetzungen durchaus kein Grund vor, dass die Erde nach Plato in kein anderes Element soll übergehen können. Diese Bestimmung ist ganz folgerichtig, wenn das Reale an den Elementarkörperchen nur ihre Begrenzungsflächen sind, das von ihnen Umschlossene dagegen nur ein Theil des Leeren, Nichtseienden ist; denn aus den gleichschenkligen rechtwinkligen Dreiecken, aus denen die Begrenzungsflächen des Kubus zusammengesetzt sind, lassen die gleichseitigen, welche das Tetraëder u. s. w. begrenzen, sich nicht bilden. Beständen dagegen die Elementarkörperchen aus einer in gewisse Formen gefassten raumerfüllenden Masse, und wäre diese das Reale an ihnen, so ist durchaus nicht abzusehen, warum nicht die gleiche Masse, welche jetzt die Form des Würfels hat, später die des Tetraëders oder Oktaëders annehmen, dasselbe, was jetzt Erde ist, später Feuer oder Luft sollte werden können.

Cl. Bäumker, Die Ewigkeit der Welt bei Plato. Philosoph. Monatsh. XXIII. (1886) S. 513—529.

B. untersucht in dieser Abhandlung die Frage, ob Plato einen zeitlichen Anfang der Welt annahm, nach einer instruktiven Uebersicht über die Geschichte derselben, mit der Umsicht, die wir an seinen Arbeiten zu finden gewohnt sind. Er ist mit mir darüber einig, dass diese Annahme mit andern Bestimmungen des plato-

spruch stehe; er glaubt aber entschie-
..., daraus schliessen zu dürfen, dass
...lichen Weltentstehuug für Plato nur
...hen Darstellungsform habe.
... die S. 252 ff. besprochene Schrift von

... Ethik. 1. Bd. 1. Abth. (1887). S. 366

... über Plato's Leben wird S. 371 ff.
... platonischen Philosophirens", 374 ff.
... Plato's nach dem Tode des So-
...ildete platonische Lehre in ihrer ersten
...n Philosophie in Verbindung stehenden
...hre in ihrer zweiten, pythagorisirenden
...ügen nach geschildert, und dann S. 394
...ischen Ethik und Politik, so wie sich
...rtgegangen. Ich meinerseits hätte aller-
...n das eine und andere zu beanstanden,
... von meiner Anerkennung des K.'schen
...hmen brauchte. Dass die socialen Ein-
...nen wesentlichen Einfluss auf Plato's Ideen
...ft gehabt haben" (S. 368), ist mir um so
... Republik, welche allein die drei Stände
... die Aegypter, und Polit. 290 B über ihre
...ählt werden, die uns verbieten, das Vorbild
...sophenherrschaft in Aegypten zu suchen.
...ht glauben kann, dass Plato von 398—386
... oder nur in kürzeren Zwischenräumen ver-
...l. d. Gr. IIa[3] 351 ff. auseinandergesetzt. Den
...verwandten Gespräche scheint sich K. noch bei
...verfasst zu denken, denn nur unter dieser Vor-
...r Plato's sokratische Epoche von der nach So-
...heiden; mir scheint diese Annahme sehr un-
...och weniger kann ich mit K. denen beitreten,
über den Theätet, Sophist und Politikus her-
freilich geschehen muss, wenn man ihn zum

[illegible] einer eleatisch-megarischen und einer pythagor[illegible] [illegible] platonischen Philosophie macht; und wenn [illegible] das Lob des Isokrates im Phädrus sei wohl durch [illegible] so halte ich es für gleich undenkbar, [illegible] dieses Lob nach seiner Sophistenrede überhaupt [illegible] er es ihm wegen eines so hohlen sophi[illegible] wie der Busiris, ertheilt haben würde (vgl. [illegible] 266, worauf sich K. 438 für die Priorität [illegible] Phädrus beruft, scheint mir hiefür keinen [illegible] Da es nun überdiess auch im Gorgias, [illegible] an Beweisen für den Einfluss pythagorei[illegible] so werden wohl schliesslich die zwei [illegible] Philosophie zu zwei nebeneinander her[illegible] werden, von denen je nach Bedürfniss [illegible] verschiedenen Schriften sondern auch [illegible] bald die eine bald die andere [illegible] wird. — K. schildert nun Plato's Philosophie in [illegible] nach dem Protagoras; in [illegible] des Krito und, als Haupt[illegible] des Gorgias. Seine Darstellung der „ausgebildeten plato[illegible] Zusammenstellung der plato[illegible] Erkennen und [illegible] auf die „erste Epoche" [illegible] der „ersten Epoche" [illegible] Anerkennung [illegible] Tugend, in dem [illegible] des Idealen und Em[illegible] Weltanschauung [illegible] 172 ff. belegt wird. [illegible] Schriften, dem [illegible] und den [illegible] aus[illegible] [illegible] ff. [illegible] im Anschluss an den Ti[illegible] Phädon [illegible]

Eigenthümlichkeit bezeichnet er „ihre weniger als früher negative oder dualistische Haltung“; räumt aber doch ein, ganz sei „auch jetzt der Dualismus nicht überwunden“, „als allerletztes Ziel stelle sich doch immer wieder dieses dar, dass der Geist, weil er in der körperlichen Welt ein Fremdling sei, darnach streben müsse, von allem Einfluss derselben sich entschieden loszumachen“ u. s. w. Der qualitative Unterschied der beiden Epochen führt sich damit, wenn ich recht sehe, schliesslich doch auf einen blos graduellen zurück, und auch dieser verengert sich noch, wenn man darauf achtet, dass jene positive Gestaltung der Wirklichkeit nach der Idee, welche das Ziel der platonischen Politik ist, dem Philosophen auch schon im Politikus (292 C ff.), ja schon im Gorgias (504 D ff. 507 C ff. 515 B f.) sichtbar vorschwebt, im Phädo dagegen nicht berührt wird. — K. gibt nun zunächst (S. 394—408) einen Abriss der platonischen Ethik nach den hieher gehörigen Abschnitten der Republik, und der Lehre vom höchsten Gut (S. 408—420) nach dem Philebus und den Parallelstellen aus andern Gesprächen; er bespricht S. 420—427 die Erörterungen des Phädrus und des Gastmahls über den Eros, S. 427—434 die des Phädo und der Republik über die Ablösung des Geistes vom sinnlichen und irdischen Leben, und wendet sich S. 534 der platonischen Staatslehre zu. Nach einem Blick auf den Krito und den Gorgias wird hier zunächst 437 ff. der wesentliche Inhalt des Politikus übersichtlich wiedergegeben, und sodann 441—461 der Staat der Republik, 461—481 der der Gesetze besprochen. Diesem Werke legt K. grösseren Werth bei als die meisten von uns andern (wie er ja auch, auf einem andern Gebiete, den zweiten Theil des Faust gegen Vischer in Schutz genommen hat). Eine kurze Uebersicht über die Ethik der alten Akademie (486 ff.) beschliesst den vorliegenden Band seines inhaltreichen Werkes.

J. Müller, Platons Staatslehre und der moderne Socialismus verglichen nach ihren Grundzügen. Sondershausen 1886. (Gymn.-Progr.) 20 S. 4°.

Die Vergleichung, welche dieses Programm zwischen den Vorschlägen der platonischen Republik und dem heutigen Socialismus

anstellt, ist mehr eine Sammlung von Lesefrüchten, die Vf. emsig und unterschiedslos von allen Seiten zusammenträgt, als eine selbständige Untersuchung. Für die Geschichte der Philosophie lässt sich nichts neues daraus entnehmen.

E. Zeller, Ueber den Begriff der Tyrannis bei den Griechen. Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1887, No. 53, S. 1137—1146.

Es sei mir erlaubt dieser kleinen Abhandlung an dieser Stelle zu erwähnen, weil sie sich ihrem Hauptinhalt nach auf einen Punkt bezieht, in dem ich eine Einwirkung der platonischen Staatslehre auf den allgemeinen Sprachgebrauch und die damit zusammenhängende Vorstellungsweise zu erkennen glaube. Sie zeigt nämlich, dass man bis über Sokrates herab unter einem „Tyrannen" nur den Usurpator verstand, der in einem Freistaat die höchste Gewalt in gesetzwidriger Weise an sich reisst, und dass deshalb auch der Tyrannenmord nichts anderes war, als die Wiederherstellung des verfassungsmässigen Zustandes durch Beseitigung des Usurpators, ein in der Zwangslage des Staats begründetes Eintreten Einzelner für das Recht des Ganzen; dass aber Plato, dem Aristoteles hierin folgte, seinen politischen Grundsätzen entsprechend diesem Begriff der Tyrannis einen andern, den einer schlechten und gemeinschädlichen Regierung, substituirte, und dass dieser spätere Begriff der Tyrannis den ursprünglichen, namentlich unter den Verhältnissen der römischen Kaiserzeit, mehr und mehr verdrängte. Schliesslich wird noch an einigen Beispielen nachgewiesen, wie seit dem Beginn der Renaissance die alte Lehre vom Tyrannenmord erneuert, aber zugleich im Sinn des späteren Begriffs der Tyrannis umgedeutet wurde. Auch an Milton's Defensio pro populo anglicano hätte hiebei erinnert werden können.

Einige Ergänzungen zu dem vorstehenden Berichte behalte ich mir vor im nächsten Heft nachzuliefern.

XVI.

Jahresbericht über die in den Jahren 1886 und 1887 erschienene Literatur über das Verhältnis der Kirchenväter zur Philosophie.

Von

Paul Wendland[1]) in Berlin.

Im Altertume hat die Philosophie das gesammte geistige Leben in höherem Masse beherrscht als in irgend einer andern Periode. Sie hat nicht allein auf die Ausbildung der Einzelwissenschaften (Grammatik, Rhetorik, Mathematik, Medicin, Jurisprudenz) einen bedeutenden Einfluss ausgeübt; sie hat auch namentlich in der römischen Welt, da alle ernst Gerichteten bei ihr die Befriedigung ihrer sittlichen und religiösen Bedürfnisse suchten, das allgemeine Zeitbewusstsein und die Weltanschauung der Gebildeten wesentlich bestimmt. Erst wenn wir berücksichtigen, dass in der späteren Zeit die Philosophie den Gebildeten die Religion ersetzen musste, können wir den kühnen, in seiner vorbildlichen Bedeutung noch nicht genügend gewürdigten Versuch der Stoa, den griechischen Volksglauben als Vehikel ihrer Ideen zu benutzen, recht würdigen. Die stoische Theologie, die es den Gebildeten ermöglichen will, sich eine spekulative Gotteslehre anzueignen, ohne dass sie die Formen der väterlichen Religion aufzugeben brauchten, ist das erste Beispiel eines systematisch durchgeführten Ausgleiches zwischen Philosophie und Volksglauben. Einen ähnlichen Kompromiss vollzieht die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie durch das

[1]) Die Recension der Schrift Völter's „Ignatius-Peregrinus" ist von Herrn Prof. Zeller verfasst.

bereits erprobte Mittel allegorischer Deutung zwischen der Philosophie und der jüdischen Religion. Natürlich sah auch das Christentum sich bald vor die Frage gestellt, wie es sich zur Philosophie zu stellen habe. Freilich die Art, mit der die meisten Apologeten im Wesentlichen Philosophie und Christentum gleichsetzen, war zu naiv und zu gefährlich für den specifisch christlichen Lehrgehalt, als dass man sich dabei hätte beruhigen können — die Verschmelzung philosophischer Spekulationen und christlicher Lehren in den gnostischen Systemen war zu willkürlich und gewaltsam, um bei der Kirche Anerkennung finden zu können. Aber genügten auch diese ersten Versuche dem Problem beizukommen nicht, das Problem selbst war damit nicht aus der Welt geschafft; es tritt immer mehr in den Vordergrund des Interesses, je mehr die Kirche sich genötigt sieht, ihre Dogmen auch der Vernunft annehmbar zu machen, je mehr sie den Anspruch stellt, nicht allein die religiösen Bedürfnisse zu befriedigen, sondern auch ein vollständiges System der Welterkenntnis zu vermitteln und in das Erbe der alten Philosophenschulen einzutreten. Die unter dem Einflusse der Philosophie vollzogene kirchliche Lehrentwickelung, die, wenn auch vom Dogma beherrscht, doch über das Gebiet der von den Theologen (mit rühmlichen Ausnahmen) zu einseitig berücksichtigten Dogmenbildung hinausgeht, hat für die Folgezeit namentlich insofern ihre grosse Bedeutung, als sie nicht wenige Errungenschaften des antiken Geistes der modernen Welt übermittelt und so eine gewisse Kontinuität des geistigen Lebens erhalten hat. (Vgl. Rothe Vorles. über Kirchengesch. II S. 20ff.)

Diese wenigen Bemerkungen mögen es einerseits rechtfertigen, dass in dem Jahresberichte des Archivs auch die Patristik eine Stelle findet; sie mögen andererseits die unser Urteil leitenden Grundsätze wenigstens kurz andeuten. Wir sehen die Aufgabe unseres Jahresberichtes vorzüglich darin, das Interesse auch nichttheologischer Forscher auf die patristische Literatur zu lenken; und es wäre uns erfreulich, wenn es uns gelingen sollte, das Zusammenwirken derer, die sich mit der Geschichte der Philosophie beschäftigen, mit den Theologen zu fördern — ein Zusammenwirken, das allein die Bewältigung des reichen, noch nicht verarbeiteten

Stoffes und einen gedeihlichen Fortschritt der Wissenschaft auf diesem Gebiete ermöglichen kann.

Von umfassenderen Werken kommt vor allem in Betracht

A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte. 1. Bd. Die Entstehung des kirchlichen Dogmas. Freiburg i. B., Mohr, 696 S.

Von diesem Werke werden wir natürlich nur die das Verhältnis des Christentums und der Kirchenlehre zur Philosophie berührenden Abschnitte berücksichtigen. Schon die „apostolisch-katholische Glaubenslehre" (S. 47) verleugnet nicht den Charakter ihrer Zeit. Zu ihren Voraussetzungen gehören unter anderem einmal das hellenistische Judenthum mit seiner monotheistischen Kosmologie und seiner allgemein menschlichen Moral (S. 73—80. 45. 115. 159ff.), die namentlich durch eindrucksvolle Ausprägung und Zusammenfassung der sittlichen Gebote dem Christentum vorgearbeitet hatte (S. 105), ferner die sittlichen und religiösen Anschauungen und Dispositionen der griechischen und römischen Welt (Weltbürgertum, Sehnsucht nach göttlicher Hülfe S. 111—120, Dehnbarkeit des Begriffes θεός S. 82. 133, Intellektualismus S. 116, Dämonenglauben 127, s. auch 145. 151, über philosophische Schulen 175, Mysterienwesen). Insofern diese Faktoren selbst unter dem bestimmenden Einflusse der Philosophie stehen, lässt sich also schon für diese frühe Zeit von einer wenn auch nur indirekten, durch trübe Medien vermittelten Einwirkung der Philosophie auf die christliche Lehre reden. Den für die paulinische Theologie[2]) so wichtigen Gegensatz von πνεῦμα und σάρξ will der Verf. S. 65 mit Ritschl nicht auf griechische Einflüsse zurückführen.

Deutlich greifbar tritt die Beeinflussung durch die Philosophie im Gnosticismus hervor (178—197). Die gnostischen Systeme in ihrer mannigfaltigen Verzweigung sind die ersten christlichen Versuche, ein durch philosophische Principien bestimmtes universales System der Welterkenntnis aufzustellen und zwar unter der Hülle

[2]) Ich mache bei dieser Gelegenheit aufmerksam auf die gründliche Untersuchung von Rogge „Die Anschauungen des Apostels Paulus von dem religiös-sittlichen Charakter des Heidentums. Teil I Die religiös-sittliche Entwickelung des Heidentums". Beigabe zum Programm des Gymn. in Fürstenwalde 1887.

... ttesbegrif
... Das Ne
... göttliche, du
... Menschen gewordener
... wird. „Das Ge
... testim. anim
... der Thatsache, das
... namentlich auf eine
... über ernst Den
... während sie der
... Beglaubigung un
... Religion zu benutzen verst
... werden müsse
... Rücksicht auf die Adressaten
... und die Zurückstellung der
... mysteriösen Ideen mit sich brachte
... dass in den uns erh
... der Verfasser niedergele
... Versuch führen kann, das volls
... Apologeten aus einer solchen
... zeigen die haltlosen Bemer
... zur Teubnerschen Textausga
... die bereits von Dombart (W
... gebührend gewürdigt sind u

die rationalistische Richtung der Apologeten namentlich im Abendlande sich fortsetzen, so unternehmen es die antignostischen Väter (Irenaeus, Tertullian, Hippolyt S. 422—500) die Sätze der Glaubensregel zu einer kirchlichen Gnosis, zu einer philosophischen Theologie zu entfalten, ohne sich des Unterschieds zwischen Glauben und Theologie, der Kluft, die zwischen der christlichen Ueberlieferung und der Ideenwelt lag, bewusst zu werden. Das praktisch-kirchliche Interesse überwiegt hier eben noch weit das spekulative und systematische. Erst die alexandrinische Katechetenschule, namentlich Origenes, dessen System S. 511—556 vortrefflich gezeichnet wird, stellt eine philosophische, systematische Glaubenswissenschaft auf, die die Ueberlieferung spekulativ umdeutet und in eine höhere geistige Sphäre rückt. Die folgende Entwickelung umfasst die Vermittelung und Verschmelzung von Theologie und Glaubenslehre. Die Logoslehre setzt sich gegen die Aloger und gegen die monarchianischen Richtungen, die, in dem monotheistischen Interesse und in der Ablehnung der Logos-Spekulationen einig, Christus als einen vom Geiste Gottes erfüllten Menschen hinstellen (Adoptianer, beeinflusst von Aristoteles und den Empirikern) oder Gott (den Vater) selbst in Christo Mensch werden und leiden lassen (Modalisten, die sich von stoischer Metaphysik und Logik abhängig zeigen, S. 605) durch und wird sogar im Orient in die Glaubensregeln aufgenommen. Die theologische Spekulation wird damit auch kirchlich sanktionirt.

Die Beigabe S. 661—681 giebt eine feine Charakteristik des Neuplatonismus und seines Einflusses auf die Kirchenlehre.

Mag man auch gegen Harnacks Behandlung des Urchristentums, die, besonders an den Anschauungen der Tübinger Schule gemessen, an Durchsichtigkeit und Einfachheit manches zu wünschen übrig lässt, berechtigte Einwände erheben können, so muss man doch anerkennen, dass er für die weitere Lehrentwickelung eine Fülle neuer und fruchtbarer Gesichtspunkte aufgestellt hat und dass er durch vollständige Beherrschung des Materials, feinen historischen Takt und glänzende Darstellungsgabe für die Lösung der schwierigsten Aufgabe der Kirchengeschichte sich als vorzüglich berufen erweist. — Die Besprechung des 2. Bandes der

Dogmengeschichte behalte ich mir für den nächsten Jahresbericht vor.

Von Ueberwegs Grundriss der Gesch. d. Phil. ist (Berlin 1886) der 2. Bd., die Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit enthaltend, in 7. von Heinze besorgter Auflage erschienen. Das bewährte Handbuch hat durch Berücksichtigung der neueren Forschungen an Brauchbarkeit gewonnen.

Erwähnt seien die beiden neuesten Ausgaben der Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων von Harnack, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur Bd. II Heft 1 und 2 Lpz. 1886, und die von Funk, Tübingen 1887. Man findet hier alles in Betracht kommende Material, namentlich die mit der Apostellehre verwandte Literatur zusammengestellt und erörtert. Harnack weist darauf hin (S. 43. 91. 123 ff. Funk S. 33), dass Lucian's Aussagen über die christlichen Gemeinden und Peregrinus' Verhältnis zu ihnen durch die Apostellehre aufgehellt und in allen wesentlichen Punkten bestätigt werden. Wenn Lucian (De morte Peregrini c. 11) den Peregrinus einen Propheten nennt, der von den Christen wie ein Gott verehrt wurde, so geht aus der διδαχὴ und auch aus andern Zeugnissen hervor, dass im 2. Jahrhundert die wandernden Propheten in den christlichen Gemeinden eine grosse Rolle spielten; und auch die διδαχὴ gebietet, die das Wort Gottes Verkündenden zu ehren wie den Herrn (IV, 1). Wenn sie weiter den Propheten das Recht zuspricht, die Agapen zu leiten (X, 7), so ist es ganz in der Ordnung, dass Lucian den Peregrinus als θιασάρχης und συναγωγεὺς bezeichnet. (cf. Orig. C. Cels. III 22. 23 θιασῶται.) Aber andererseits mahnt auch die Apostellehre von den wahren Propheten die falschen zu scheiden, die was sie lehren, selbst nicht thun und die in der Ekstase sich eine Mahlzeit bestellen oder Geld verlangen (vgl. Celsus bei Orig. C. Cels. VII, 9. 11). Wir sehen daraus, dass Peregrinus nicht der einzige war, der seine angesehene Stellung als Prophet schnöde missbrauchte (s. auch Harnack Dogmengesch. 174).

Funk vergleicht S. XIX ff. nach Useners Vorgang (Gesammelte Abh. von Bernays I S. V ff.) die Zusammenstellung sittlicher Vorschriften im phokylideischen Gedicht mit der in manchen Punkten

auffallend übereinstimmenden Apostellehre, weist jedoch mit Recht die neuerdings ausgesprochene Vermutung, dass das Gedicht von der Apostellehre abhängig sei, zurück und hält gegen Harnack, dessen Bemerkungen in der Theol. Lit. Z. 1885 S. 160 zu berücksichtigen waren, an dem jüdischen Ursprunge desselben fest. Zu vergleichen ist übrigens auch die ähnliche Sammlung mosaischer Sittengesetze bei Josephus contra Apion. lib. II.

D. Völter, Ignatius-Peregrinus. Theol. Tijdschr. 1887. S. 272 bis 320.

Vf. sucht zu beweisen, dass die Briefe, welche den Namen des Bischofs Ignatius tragen, mit Ausnahme des Römerbriefs, in der kürzeren Recension von dem bekannten Cyniker Peregrinus Proteus auf einer Wanderung nach Rom verfasst und erst später durch Beifügung des Römerbriefs dem Ignatius unterschoben worden seien. An Scharfsinn hat er es für diesen Zweck nicht fehlen lassen, aber er hat denselben leider an eine aussichtslose Sache verschwendet. Den Urheber einer pseudonymen Schrift in einem Mann nachweisen zu wollen, von dem wir keine Zeile besitzen und von dessen Leben während der Zeit, in der er diese Schrift verfasst haben müsste, wir nichts wissen, ist von vorneherein verlorene Mühe; und um seine Hypothese durchzuführen, muss Vf. Lucian, unserer einzigen Quelle über das Leben des Peregrinus, gerade an den entscheidensten Punkten Unrecht geben, d. h. den Ast, auf dem er sitzt, absägen. Was sonst noch gegen seine Hypothese zu sagen wäre, kann hier nicht erörtert werden.

(E. Z.)

R. Schenk, Zum ethischen Lehrbegriff des Hirten des Hermas. Jahresber. des Realgymn. zu Aschersleben. 1886. S. 35.

Der Mensch ist ein Doppelwesen, aus dem Geist als Träger der πίστις und dem von Natur bösen Fleisch zusammengesetzt. Beide Principien, auch als Genien aufgefasst (Hermas personificirt Tugenden, Laster und Affekte ähnlich wie die Tafel des Cebes s. Prächter, Cebetis tabula Diss. inaug. Marburg 1885, S. 83ff.), streiten um den Besitz des Menschen, wie im Grossen der Kosmos

Schauplatz des Kampfes zwischen dem göttlichen und dämonischen Reiche ist (S. 1—7). Die sündliche Naturbeschaffenheit des Fleischesmenschen macht eine durch göttlichen Gnadenakt auf der einen, menschliche Busse auf der andern Seite bedingte Erneuerung notwendig, und der neue Geist (πίστις) muss sich notwendig in dem sittlichen Verhalten realisiren. Der Hirte weiss daher ebenso wenig von einer Trennung des Glaubens und der Werke, wie von der später kirchlich anerkannten (übrigens von der Stoa, der Gnosis, der alexandrinischen Schule vorgebildeten) doppelten Ethik (S. 8 bis 28). Zum Schluss werden die Lebensregeln und Sittengebote des Hirten besprochen (S. 29—36).

Gnostiker.

Lipsius, Valentinus und seine Schule. Jahrb. f. prot. Theol. XIII. 1887 S. 585—658.

„Er (Valentin) ist der Erste gewesen, welcher jene alte Vulgärgnosis mit wirklich philosophischem Geiste erfüllte, indem er die Gedankenwelt Platon's benutzte, um jenem gnostischen Mythus einen tieferen Sinn unterzulegen“ (S. 624). Die platonisirenden Ideen von dem Hervorgang aller Wesen aus der Gottheit und ihrer endlichen Erhebung zur Gottheit, vom Fall der Seele und ihrer Sehnsucht nach der verlorenen Heimat, von der Idealwelt als Urbild der sinnlichen Welt haben in den valentinianischen Theo- und Kosmogonieen einen sinnbildlichen und mythischen Ausdruck gefunden (S. 616. 624. 627. 643. 656 vgl. Zeller III 2³. S. 440 Baur Gnosis 124. 163 ff.). Auch pythagoreische Einflüsse lassen sich nicht verkennen (S. 653).

Auf die valentinianischen Systeme, wie auch auf das des Hermogenes trifft die These Weingarten's (Sybel's Hist. Z. 1881 S. 460), dass man die Gnosis nicht als einen ersten Versuch christlicher Philosophie oder Religionsphilosophie betrachten dürfe, dass als Gesammterscheinung die Gnosis nicht eine philosophisch-spekulative, sondern eine kirchlich-religiöse Entwickelung sei, jedenfalls nicht zu.

Apologeten.

1) Paul, Ueber die Logoslehre bei Justinus Martyr. Jahrb. f. prot. Theol. XII 1886 S. 661—690.

2) Funk, Die Zeit des wahren Wortes. Tüb. theol. Quartalschr. 1886 S. 302—315.

3) Reck, Minucius Felix und Tertullian. Ebendas. S. 64—114.

4) Wilhelm, De Minucii Felicis Octavio et Tertulliani Apologetico. Breslau 1887 (Breslauer philol. Abhandl. II 1) S. 86.

1) Giebt eine scharfe, an keine dogmatische Voraussetzungen gebundene Erklärung der Aussagen über den λόγος, die in Justin's Schriften, d. h. natürlich in den beiden Apologieen und dem Dialogus cum Tryphone, sich finden.

2) Will gegen Keim, der bekanntlich die Streitschrift des Celsus in's J. 178 setzt, die Jahre 161 (näher 170) —185 für die Abfassung derselben offen halten. Denn unter den βασιλεύοντες bei Orig. contra Cels. VIII 71 verstehe Celsus ganz allgemein die Fürsten der Welt; dass er ein Doppelkaisertum voraussetze, lasse sich aus dieser Stelle eben so wenig beweisen wie das Gegenteil aus der Mahnung VIII 73, dem Könige zu gehorchen. Durch die Barbaren sei das römische Reich in jener ganzen Zeit bedroht gewesen, und, wenn man von der „gewaltigen Uebertreibung“ in den Worten VIII 41 ζητεῖσθαι πρὸς θανάτου δίκην absehe, weise Celsus weder auf gegenwärtige Verfolgungen der Christen noch lasse er deren Lage als so furchtbar ernst erscheinen, wie es Keim darstelle. Auch die interessante Thatsache, dass Clemens Paed. III § 4 den Celsus (Orig. III 17) benutzt, auf die ich hinweise, giebt nichts für die Zeitbestimmung aus.

3) Versucht mit Ebert und Schwenke, die Uebereinstimmungen zwischen Minucius und Tertullian aus Benutzung des ersteren durch den letzteren zu erklären. Zwingend sind die für die Abhängigkeit des Tertullian von Minucius beigebrachten Gründe keineswegs, wenn es auch möglich ist, dass Tertullian den Octavius kannte (vgl. besonders Tert. De testim. animae c. 2 und Oct. XVIII 11). Mit Recht wird sowohl der Versuch Dessau's (Hermes XV S. 471 ff.), der den Caecilius Natalis des Octavius mit dem auf einigen cirtensischen Inschriften aus den Jahren 211—217 erwähnten M. Caecilius Q. f. Natalis identificiren und danach die Abfassungszeit bestimmen will, wie auch die ganz haltlose Annahme

von V. Schulze, der den Octavius in die Zeit Diocletian's herabrückt, abgewiesen.

4) Der Verf. geht von den Stellen aus, an denen sich nachweisen lässt, dass Minucius wie Tertullian auf eine ältere Quelle (Varro, Seneca) zurückgehen. Die Annahme, dass die Gedanken dieser Autoren dem Tertullian durch Minucius übermittelt seien, oder umgekehrt, ist ausgeschlossen, da beide Apologeten nicht nur in der Auswahl der Stellen, die sie benutzen, sondern auch, wo sie dieselben Stellen benutzen, in der Art ihrer Verwendung erheblich von einander abweichen. Da es aber auch ein merkwürdiges Spiel des Zufalls gewesen wäre, wenn beide Apologeten in selbständiger Benutzung derselben Quellen so oft zusammengetroffen wären, kommt der Verf. zu dem Schlusse, dass beide Autoren von einem älteren (lateinischen) Apologeten abhängig sind, der seinerseits aus Varro und Seneca geschöpft und die Gemeinplätze, wie sie von den ältesten, uns verlorenen Apologeten wohl zuerst ausgearbeitet waren und dann in festen Formen überliefert wurden, verwendet hatte. Aus einer sehr verdienstlichen Zusammenstellung des gesammten Materials ergiebt sich, dass sich die Bekanntschaft des Minucius und Tertullian mit einem der erhaltenen griechischen Apologeten nicht sicher nachweisen lässt. Man muss überhaupt auf diesem Gebiete, auf dem dieselben Gedankenkreise konstant wiederkehren, in der Annahme eines Abhängigkeitsverhältnisses eben so vorsichtig sein wie etwa bei den Prunkreden, namentlich den Epitaphien der griechischen Redner. Den einzigen, freilich sehr unsicheren Anhalt für die Zeitbestimmung des Octavius findet der Verf. in der Erwähnung des Fronto. — Die schon von Hartel ausgesprochene, hier zuerst ausführlich begründete Lösung des Problems erscheint so überzeugend und ansprechend, dass sie durch den Einwurf, wenn eine lateinische Apologie vor Tertullian existirt hätte, so wäre uns irgend welche Kunde davon erhalten, nicht widerlegt ist (Harnack Theol. Lit. Z. 1887 Nr. 18, Reck a. O. S. 95). Freilich muss der Versuch, den Verfasser der lateinischen Apologie in Proclus ausfindig zu machen, als ganz unsicher und haltlos angesehen werden. Für die apologetischen Gemeinplätze konnten noch benutzt werden der aus erlesenen Quellen geschöpfte

der klementinischen Rekognitionen und die Martyrien

Clemens Alexandrinus.

…en, Tertullians Verhältniss zu Clemens von Alexan-
…rin. Jahrb. f. prot. Theol. XII 1886 S. 279—301.

…e, Am Nil und Bagradas. Theol. Stud. und Krit. 1886
LX S. 549—567.

…endland. Quaestiones Musonianae, De Musonio Stoico
Clementis Alexandrini aliorumque auctore. Berlin, Mayer
und Müller, 1886 S. 66.

…e, Die Stellung des Clemens Alexandrinus zum antiken
Mysterienwesen. Theol. Stud. und Krit. 1887 LX S. 647
bis 708.

…und 2) versucht nachzuweisen, dass Tertullian den Clemens
…und benutzt habe, dass er namentlich die Hauptgedanken
…rift über den Frauenputz Clemens' Paedagogus entlehnt
…d auch den andern Schriften des Clemens mancherlei An-
…n verdanke, dass er aber auch gegen Clemens, ohne ihn zu
…, polemisire. Doch sind die meisten Beziehungen sehr ge-
…n herbeigeholt, und scheint es, abgesehen von chronologi-
…Bedenken, nicht wahrscheinlich, dass Tertullian die Schriften
…Mannes, der einer ganz entgegengesetzten Richtung angehörte,
…r gekannt und benutzt habe.

…) Weist nach, dass der Grundstock des 2. und 3. Buches des
…gogus auf Musonius zurückgeht und dass dieselbe Quelle wie
…edagogus auch vom Verfasser der pseudojustinischen Epistola
…nam et Serenum und von Tertullian (besonders an Stellen,
…öldechen Benutzung des Clemens annimmt) ausgeschrieben
…vgl. oben S. 447). Für die Geschichte der Ethik ist es von
…esse, dass das christliche Lebensideal des Clemens in allen
…ntlichen Zügen ein Abbild der asketischen Lebensweise stoischer
…kynischer Philosophen ist.

4) Aeussert die abenteuerliche Vermutung, dass Clemens seine
…ntnis des Mysterienwesens und seine Polemik gegen dasselbe
… Φρύγιοι λόγοι des Diagoras von Melos verdanke. Bei dem

übeln Leumund des Atheisten und Gotteslästerers hatte Clemens alle Ursache, seine Quelle zu verschweigen; doch erwähnt er Protr. p. 21 P. den Diagoras mit einer Emphase, die die Vermutung nahe legt, „dass der Kirchenvater mit dieser ehrenvollen Erwähnung sich einer Verbindlichkeit gegen den Philosophen von Melos entledige“ (S. 659). Wenn auch die Quellen, aus denen die christlichen Apologeten ihre gegen den Polytheismus und die heidnischen Kulte gerichteten Ausführungen geschöpft haben, noch nicht erforscht sind, weiss doch jeder Kundige, dass wir hier mit ganz andern Grössen zu rechnen haben als mit einer Schrift, die schon lange vor Clemens' Zeit gänzlich verschollen war. In letztem Grunde setzen die Apologeten (wie schon Philo) die Kritik fort, welche die akademische Skepsis (Carneades), die epikureische Philosophie, ja selbst die Stoa, der die Widersinnigkeit der Mythen den Anlass giebt, den philosophischen Gehalt derselben darzulegen, an der Volksreligion geübt hatte.

Der Verf. giebt weiter eine fleissige Zusammenstellung der überaus zahlreichen Redewendungen und Bilder, die Clemens vom Mysterienwesen hergenommen hat. Den Wert dieser Bildersprache scheint er mir weit zu überschätzen, wenn er auf Grund derselben dem Clemens die bewusste Tendenz zuschreibt, das Hellenentum mit der Kirche zu versöhnen, eine Akkommodation des christlichen Kultus an die heidnischen Mysterienkulte herbeizuführen. Wir haben es hier doch meist nur mit rhetorischen Floskeln zu thun, die sich aus der Scheu und Unsicherheit, die Clemens bei seinem bis dahin beispiellosen Unternehmen, den Inhalt des Christentums darzulegen verrät (Overbeck in Sybels Hist. Z. 1882 S. 455ff.), leicht erklären. Finden sich doch ähnliche Ausdrücke recht häufig nicht nur in der christlichen, sondern auch in der philosophischen Literatur und namentlich bei Philo, ohne dass nur entfernt an eine dem Mysterienwesen analoge Organisation zu denken wäre (s. Zahn zu [Ignat.] ad Ephes. c. 10, Harnack Texte und Unt. II Heft 4 S. 12 Clem. Recogn., Firmicus Maternus; Hirzel Untersuch. I 103ff. Laert. Diog. X 6). Selbst die Organisation der gnostischen Schulen scheint sich mehr an das antike Vereins-, als an das Mysterienwesen anzuschliessen.

Methodius.

A. Pankow (aus dem Nachlass), Methodius Bischof von Olympos. Der Katholik, Z. f. kath. Wiss. u. kirchl. Leben LXVII, 1887, 2. Hälfte S. 1—28. 113—142. 225—250.

Vf. sucht die zum Teil weit auseinandergehenden Nachrichten über das Leben des Methodius in Einklang zu bringen, bespricht dann seine schriftstellerische Thätigkeit und begründet die Unechtheit der unter seinem Namen überlieferten Homilieen. Aus dem sich daran anschliessenden Abriss von Methodius Lehren über die Trinität, Schöpfung, Seele, Erlösung, Vollendung hebe ich hervor Methodius' nicht sehr glückliche Einwände gegen Origenes Annahme einer ewigen Weltschöpfung (S. 126), seinen Kreatianismus (S. 138), seine Lehre von der Wesenlosigkeit des Bösen (S. 141). Der Vf. ist zu sehr bemüht, die Uebereinstimmung des Bischofs mit der spätern orthodoxen Kirchenlehre, der er ja freilich nahe steht (Harnack Dogmengesch. I S. 649—656), zu erweisen und würdigt nicht genügend die platonischen Reminiscenzen (S. 138 θείας μοίρας, 139; s. darüber A. Jahn, S. Methodius Platonizans in S. Methodii Opera, Pars II Halle 1865).

Apollinaris von Laodicea.

1) J. Dräseke, Apollinarios in den Anführungen des Nemesius. Z. f. wiss. Theol. XXIX, 1886 S. 27—36.

2) Derselbe, Die Zeitfolge der dogmatischen Schriften des Apollinarios von L. Jahrb. f. prot. Theol. XIII, 1887 S. 659 bis 687.

1) Bespricht die bei Nemesius überlieferten Lehren des Apollinaris betreffend die Dreiteilung σῶμα, ψυχή, νοῦς (die er übrigens nach den Worten des Nemesius keineswegs von Plotin übernommen zu haben braucht), den Traducianismus, die Weltschöpfung.

2) Wenn der Vf. ausser andern Gesichtspunkten davon ausgeht, dass die Schriften, in denen betreffs des Wesens des Menschen und Jesu Christi die Zweiteilung „ψυχὴ oder auch πνεῦμα und σῶμα" angenommen wird, vor die christologische Hauptschrift, welche die Dreiteilung lehrt, fallen müssen, so ist dagegen einzu-

ss ja die Dichotomie und Trichotomie sich gar nicht
-usschliessen, sondern neben einander bestehen können;
bei Philo, Plotin und bei Augustin (De fide et symb.
einander auftreten.
rühre hier auch den interessanten Aufsatz desselben
rs „Ueber eine bis jetzt unbeachtet gebliebene Schrift
nichäer". Z. f. wiss. Theol. XXX 1887 S. 439—462.
rselbe behandelt die in den früheren Ausgaben mit der be-
ten Schrift des Titus von Bostra gegen die Manichäer zu
n Ganzen verbunden, von Lagarde in seiner Ausgabe des
(Berlin 1859) mit Recht davon getrennte anonyme Streitschrift
n die Manichäer, bespricht ihren Inhalt, der namentlich den
nsatz des bösen und des guten Princips, des Gesetzes und des
angeliums betrifft, und den in ihr hervortretenden Einfluss der
losophie, bezeichnet endlich aus der grossen Zahl der Bestreiter
s Manichäismus den Georgius von Laodicea als wahrscheinlichen
fasser.

Nemesius (s. oben S. 456).

Nemesii Emeseni Libri Περὶ φύσεως ἀνθρώπου. Versio latina. E libr. ms. nunc primum edidit et apparatu critico instruxit C. Holzinger. Leipzig bei Freytag und Prag bei Tempsky 1887 S. 175.

Diese Veröffentlichung der in einer Bamberger und in einer Prager Hs. erhaltenen lateinischen Uebersetzung des Nemesius ist fast ganz nutzlos. Die Uebersetzung gehört zu den freien Versionen, die nur mit grosser Vorsicht für Herstellung des Textes zu benutzen sind, und setzt nur an wenigen Stellen einen besseren griechischen Text voraus als ihn die bis jetzt bekannten Hss. des Nemesius bieten. Inzwischen hat Burkhard (Wiener Studien 1888 Heft 1 S. 128 ff.), von dem eine den heutigen Anforderungen entsprechende Ausgabe des Nemesius zu erwarten ist, nachgewiesen, dass die Interlinearversion Burgundio's in 2 Hss. der Marciana in Venedig erhalten ist und dass diese wegen ihrer sklavischen Anlehnung an das Original einen sehr viel höheren Wert besitzt. Derselbe stellt auch auf Grund neuer Kollationen ein Stemma der Hss. auf, das von dem Holzinger's (Praef. S. XXXI) erheblich abweicht.

Wichtig für die Geschichte der christlichen Askese und des Mönchstums ist

EICHHORN, Athanasii de vita ascetica testimonia collecta, diss. theol. Halle 1886 S. 62.

Die Echtheit der Vita Antonii (vgl. Mayers ausführliche Untersuchung im Katholik LXVI, 1886, 1. Hälfte), der Epistola ad Dracontium und der Historia Arianorum wird überzeugend gegen Weingarten nachgewiesen; auch die Echtheit des Syntagma doctrinae und der Schrift De virginitate wird wahrscheinlich gemacht (doch s. Funk Tüb. theol. Quartalschrift 1887 S. 361—364).

Tertullian.

1) NÖLDECHEN, Tertullian. Von dem Mantel. Eine Prosasatire des Kaiserreichs. Jahrb. f. prot. Theol. XII 1886 S. 615 bis 660.

2) M. KLUSSMANN, Curarum Tertullianearum particulae tres Gotha 1887 Perthes. S. 80.

1) Die Hochflut des Römertums unter Severus soll die karthagische Kurie veranlasst haben, an den Ritterstand die Aufforderung zu richten, dass er sich seiner standesgemässen Tracht, der Toga, bediene und damit eine Mahnung an das Publikum zu verbinden, „durch die öffentliche Meinung zu wirken, dass man dieser Anmahnung nachkomme" (S. 625. 626). Tertullian, als Sohn eines prokonsularischen Hauptmanns Ritter (? S. 625) und daher von dem Edikte betroffen, sieht sich, da er schon vor längerer Zeit die Amtstracht der herumziehenden Lehrer angenommen hatte, veranlasst, „ein vergleichsweise harmloses Wort für eine zusagende Kleidung und gegen ein Kleidermandat, das die „Ersten Afrika's" machten" auszusprechen (S. 635). Beachtenswerter als diese luftigen Hypothesen sind die Bemerkungen S. 659 über „die Relation" des Palliums „zur Strassenpredigt". „Der alte Roman, die Homilieen .... zeigt Petrus wie als Palliumträger, so als Strassenherold der Botschaft etc.". An Tertullian's Rede über das Pallium — denn mit einer Ansprache, einer wirklich gehaltenen oder fingirten, haben wir es hier zu thun — lässt sich m. E. den Zusammenhang der christlichen Predigt mit der philosophischen (Orig.

c. Cels. III 50 Wilamowitz, Antigonus S. 313ff., Weber, De Dione Chrysostomo Cynicorum sectatore, Leipziger Studien Bd. X) besonders deutlich erkennen. Nur der Schlussatz verrät den christlichen Prediger; in der Ausführung der Gedanken tritt eine gewisse Lokalfarbe hervor, und die kräftige Individualität des Verfassers kann sich natürlich nicht verleugnen. Sonst wäre der ganze Gedankengehalt im Munde eines kynischen Predigers eben so verständlich. Bildet doch dasselbe Thema den Gegenstand einer Rede des Dio (or. LXII). Die Polemik gegen Luxus und Sittenlosigkeit bewegt sich ganz in den ausgetretenen Geleisen der bekannten stoischen und kynischen Deklamationen. Und den Beruf des Palliumträgers schildert Tertullian c. 5 ganz so wie Epictet an verschiedenen Stellen (bes. D. III 22). — Auf die weiteren, nur zu zahlreichen Aufsätze Nöldechen's über Tertullian, die ebenso wie die erwähnten durch ihren gespreizten Stil ungeniessbar und an manchen Stellen geradezu unverständlich sind, ist hier nicht der Ort einzugehen.

2) Der um die Textkritik Tertullian's hochverdiente Gelehrte giebt eine sorgfältige Beschreibung des cod. Agobardinus, teilt eine Kollation desselben zu den Libri ad nationes mit und füllt dann, indem er die parallelen Stellen des Apologeticum und der Libri ad nationes vergleicht, eine ganze Anzahl Lücken durch meisten Teils evidente Konjekturen aus. Als besonders wichtig hebe ich heraus die Emendation von Ad nat. II 3 p. 355, 2 Oehler: Proposuit Varro et qui Varro[ni] indicaverunt (Stoiker?) animalia esse caelum et astra und 355, 11 Unde animalia Varroni videntur elementa? quoniam [per semet ipsa] moventur (S. 74).

Augustin.

1) K. Scipio, Des Aurelius Augustinus Metaphysik im Rahmen seiner Lehre vom Uebel. Leipzig 1886 S. 113.

2) W. Kahl, Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus und Descartes. Strassburg 1886 S. 126.

3) H. Reuter, Augustinische Studien Gotha 1887 S. 516.

1) Diese sorgfältige, nur mitunter zu sehr durch moderne Gesichtspunkte bestimmte Arbeit, deren Titel nicht richtig gewählt ist, behandelt die wichtigsten metaphysischen Lehren Augustins: Gott

ist das absolute Sein, dem kein accidens zukommt und von dem kein Attribut ausgesagt werden kann. Durch freie Willensthat — dass dem absoluten Sein Wille zukommt, ist religiöses Postulat — hat er in zeitlosem, ewigen Entschlusse die Welt und mit ihr die Zeit nicht aus sich und nicht aus einem andern Wesen, sondern aus Nichts hervorgebracht. Zu dem Interesse an einem rein geistigen, transcendentalen Gott kommt aber bei Augustin das Bedürfnis eines innerlichen Zusammenhanges zwischen Schöpfer und Schöpfung. So gelangt Augustin zu der zwischen reinem Deismus und Pantheismus, Transcendenz Gottes und Immanenz, Dualismus und Monismus die Mitte haltenden Lehre von einer rationellen Immanenz Gottes, von einem dynamischen Eingehen Gottes in die Welt und Wirken in der Welt (S. 13—30). Gott ist die letzte und einheitliche Ursache alles Seins und Werdens, neben der es keinen Zufall und kein fatum geben kann. Und wie das reine Sein das absolute Gut ist, ist daher auch das von ihm bedingte Sein ein Gut — ein um so höheres, je näher es dem absoluten Sein steht, ein um so niedrigeres, je mehr es Teil hat am Nichtsein. Der Kosmos stellt sich dar als eine harmonische Stufenfolge der von Gott geschaffenen, durch göttliche Vernunft mehr oder weniger durchwirkten Substanzen (S. 31—80). Das Uebel, welches weder Gott zum Urheber noch ein ausser ihm liegendes Princip haben kann, hat überhaupt kein reales Sein; es ist etwas Negatives und Wesenloses, ein Defekt, die Privation oder Korruption der Substanz. Aber selbst das Uebel steht nicht ausserhalb der göttlichen Vernunftordnung, sondern als notwendige Folie dient es zur Vollendung der pulcritudo universitatis (S. 80—96). S. 46—113 behandelt das aus der Metaphysik sich ergebende ethische Grundgesetz der Tendenz aller Wesen zur Gottheit als dem höchsten Gute. Besonders beachtenswert sind die Ausführungen über die doppelte Bedeutung von natura (S. 22. 19 vgl. Wendt, Lehre von der christlichen Vollkommenheit S. 84ff.) und über die Begriffe ordo, modus, species (S. 47ff.).

Sehr lehrreich würde es sein, das Verhältnis, in dem Augustin in seinen philosophischen Spekulationen zu seinen heidnischen und christlichen Vorgängern steht, zu untersuchen. Es wird nötig

sein, die Methaphysik Augustin's mit der des Origenes und Methodius, seine Lehre von Uebel und seine Theodicee mit den verwandten Lehren der Stoa, Philo's (s. bes. das Werk De provid.), des Neuplatonismus und der uns erhaltenen antimanichäischen Literatur (s. auch Tertull. Adv. Hermog. 15 quorundam argumentationes dicentium mala necessaria fuisse ad inluminationem bonorum ex contrariis intellegendorum 41 bonum ergo et malum erras si substantias esse vis), Augustin's Begriff der Zeit mit dem platonischen und stoischen, die von ihm gelehrte Stufenfolge der Wesen mit der aristotelischen und stoischen, seine Geschichtsbetrachtung (Scipio S. 72—79) mit der des Irenaeus und der klementinischen Rekognitionen (III 61 IV 12 ff. I 29) zu vergleichen, um von historischem Standpunkte aus einen sichern Massstab für die Würdigung seiner Metaphysik gewinnen und entscheiden zu können, ob Augustin wirklich in dem Masse, wie man fast allgemein anzunehmen geneigt ist, origineller Denker gewesen ist.

2) Es ist Augustin's Verdienst, zum ersten Male das Freiheitsproblem in seiner ganzen Tiefe erfasst und den Willen als unabhängig von allen äussern und innern Motiven hingestellt zu haben. Die Unabhängigkeit von äussern Ursachen tritt in der Polemik gegen den manichäischen Dualismus und astrologischen Fatalismus, vor allem in der bekannten Lösung der Antinomie: Göttliche Präscienz und Providenz — menschliche Freiheit hervor. Den innern Indeterminismus begründet Augustin durch das Beispiel zweier Menschen, die bei ganz gleicher Organisation doch, vor dieselbe Wahl gestellt, sich entgegengesetzt entscheiden (vgl. Iust. Apol. I 43 Irenaeus V 37 ff.). — Dafür, dass Augustin auch die innere Freiheit des Willens, ja seine Herrschaft über die Vernunft lehrt, führt der Vf. folgende Momente an: Der Wille d. h. ein besonderer Akt der Aufmerksamkeit ist es, der die äussere Wahrnehmung zum Bewusstsein bringt und der dann weiter die subjektive Vorstellung in objektive Erkenntnis verwandelt. Der Wille reproducirt frühere Vorstellungen und verknüpft sie mit einander; er verursacht durch voreilige Zustimmung den Irrtum; jeder Erkenntnis endlich geht der Wille voraus, erkennen zu wollen (S. 15—38). Obgleich aber der Wille bei Augustin auch für die Erkenntnis eine wesentliche

Bedeutung hat, wird man doch Bedenken tragen müssen, ihm die Lehre vom Primat des Willens zuzuschreiben. Er selbst hat diese Lehre nirgends auf eine präcise Formel gebracht, die jeden Zweifel ausschliesst; ja er hat sich meines Wissens die Frage: Primat des Willens oder der Vernunft? nirgends vorgelegt. Mag man den Primat des Willens für eine unweigerliche Konsequenz aus den angeführten Prämissen halten; ob Augustin diese Konsequenz gezogen hat, muss um so zweifelhafter sein, als fast alle diese Prämissen schon in der stoischen Erkenntnistheorie sich nachweisen lassen, ohne dass doch die Stoa sich zum Primat des Willens bekannt hat. Auch nach stoischer Doktrin kommt ohne einen gewissen Tonus (die intentio Augustinus S. 27) keine Wahrnehmung zu Stande (Stein, Psych. d. Stoa II, S. 129), setzt jede Erkenntnis eine Mitwirkung des Willens voraus (Stein, S. 186 ff.), entsteht der Irrtum aus übereilter Zustimmung. Und schon Arnobius spricht es aus, dass alles Lernen ein Lernenwollen voraussetzt (Franke, Die Psych. und Erkenntnislehre des Arn. Leipzig 1878, S. 59). — Die zahlreichen Aussagen, die ganz in den hellenischen Hymnus von der Hoheit der menschlichen Vernunft einstimmen, die die Glückseligkeit in die Theorie und in die Kontemplation verlegen S. 41. Reuter S. 366 ff. 469. 478), bestätigen es, dass Augustin dem Willen nicht den Primat über die Vernunft zugeschrieben, sondern ihn nur, einer bereits in der nacharistotelischen Philosophie (besonders bei der späteren Stoa) deutlich hervortretenden Tendenz folgend, als autonome, neben und mit der Vernunft wirkende Seelenfunktion anerkannt hat. S. 42—75 wird die Geschichte des Problems in der Spekulation des M. A. bis auf Duns Scotus behandelt. Je nachdem man mehr unter platonisch-augustinischem oder aristotelischem Einflusse steht, neigt man zur Annahme des Willensprimates oder zum Intellektualismus. Letzterer wird namentlich von Thomas in systematischer Weise durch strenge Syllogismen begründet. Besonders gelungen scheinen mir die beiden letzten Abschnitte, welche Duns Scotus' Polemik gegen die Vertreter des Intellektualismus und seine Theorie vom Primate des Willens, endlich die vermittelnde, in den verschiedenen Perioden seines Denkens wechselnde Stellung Descartes' zu dem Problem behandeln.

3) Reuter's augustinische Studien, die grössten Teils zuerst in der Z. f. Kirchengesch. veröffentlicht wurden, verdienen, wenn sie auch zunächst theologische Fragen behandeln, die Beachtung auch der nicht gerade theologisch Interessirten schon wegen ihrer mustergültigen Methode, deren S. 2. 48. 107 ff. 244. 274. 402. 464. 467 scharf formulirte und — was mehr sagen will — mit selterner Strenge und Sicherheit durchgeführte Grundsätze nicht genug beherzigt werden können. Aber der Vf. berührt auch manche Fragen, die für die Geschichte der Philosophie ein unmittelbares Interesse haben. So behandelt er S. 90 ff. Augustin's Auffassung des Christentums als der einen, wahren Religion, die unter verschiedenen Formen und Namen zur Erscheinung kommt, S. 130—150 seine Staatslehre, S. 373 ff. den moralischen Pessimismus und ästhetisch-metaphysischen, vom Neuplatonismus stammenden Optimismus desselben, S. 350 ff. 12 seine Doktrin über Glauben und Wissen, Auktorität und Vernunft, S. 411 ff. die namentlich in den consilia der Armut und Virginität und in seiner Stellung zum Mönchtum ausgeprägte Lehre von einer höheren Sittlichkeit, S. 454 ff. seine Ansicht über die disciplinae saeculares. S. 170—180 wird gezeigt (wofür besonders die Bücher über die artes liberales benutzt werden konnten), dass Augustin das Griechische so weit verstand, dass er griechische Schriftwerke, wenn auch nicht ohne Mühe, zu übersetzen und zu erklären vermochte. Wichtig ist der Nachweis, dass Augustins Theorie von dem wahren, intelligibeln und dem abgeleiteten Sein, das, an jenem gemessen, als ein Unwirkliches, ein Nichtsein erscheint (S. 136), auch sein theologisches System durchzieht und in dem doppelten Begriff der Kirche, der Hirten, der catholica veritas (S. 63. 251. 282. 336. 354), den Antithesen: Liebesgeist — heiliger Geist (S. 75), salus aeterna — salus temporalis (S. 84. 124), electi-vocati (S. 89), ewiges-zeitliches Leben (S. 359 ff. 405), in der doketischen Geschichtsbetrachtung (S. 89. 94) zum Ausdruck kommt. — Sehr fruchtbar ist die Beobachtung S. 36, dass in der Kirche und in der kirchlichen Literatur von Alters her, ohne dass man den Widerspruch fühlt, neben der specifisch kirchlichen Moral, die durch übernatürliche, ausser der Macht des Menschen liegende Mittel das Leben regeln will, eine an die eigene Leistungs-

fähigkeit des Menschen appellirende Moral einhergeht, in welcher das Ideal der heidnischen Sittlichkeit zur Geltung kommt. Daraus erklärt sich z. B. die in der Psychologie und Ethik besonders deutliche Anlehnung vieler Kirchenväter an philosophische Doktrinen. Der Pelagianismus unternimmt es, diese natürliche Moral gegen die kirchlichen Gnadenmitteln oder doch neben ihnen zur Anerkennung zu bringen (S. 39. 447). Daher seine Berührungen mit der Stoa (S. 377, von einem Einfluss des Polemo kann nicht die Rede sein).

Boethius.

Dräseke bespricht in den Jahrb. f. prot. Theol. XII 1886 S. 312—333 die Frage nach der Echtheit oder Unechtheit der theologischen Schriften des Boethius, indem er sich in allen wesentlichen Punkten Useners Ausführungen zum Anecdoton Holderi anschliesst. Angesichts der jetzt so sicher beglaubigten Echtheit der 4 theologischen Abhandlungen sollte man es doch nicht mehr so unerklärlich finden, wenn Boethius „als Verfasser specifisch christlicher Schriften . . . sich in der Not des Lebens nur den Trost von der heidnischen Philosophie holte und dabei an die Glaubenswahrheiten des Christentums gar nicht dachte“ (Heinze in Bursian's Jahresbericht L, 1888 S. 209). Es ist ja gar keine ungewöhnliche Erscheinung, dass christliche Autoren, namentlich wo sie von profanen Quellen und feststehenden Formen der Literatur (wie Boethius von Aristoteles' Protreptikus und noch mehr von dem Schema der consolationes) abhängig sind, ihren christlichen Standpunkt auffallend zurücktreten lassen. Ich erinnere beispielsweise an Nemesius, Synesius, Chalcidius (s. die Vorrede von Wrobel), Olympiodor (s. Tannery oben S. 316), Ennodius, Ausonius.

Erst nachträglich wurde mir zugänglich

Th. Zahn, Die Dialoge des Adamantius. Z. f. Kirchengesch. 1887 IX S. 193—239.

Verf. bespricht das Verhältnis des unter Origenes Namen überlieferten Werkes zu der von Caspari (Kirchenhistorische Anekdota Christiania 1883 S. 1—129) herausgegebenen Uebersetzung des Rufinus, die das im griechischen Texte (nach Zahn um 330

bis 337) stark umgearbeitete, aus dem Anfang des 4. Jahrh. stammende Original treuer wiedergiebt. Weiter weist er nach, dass der Autor Methodius (s. ed. A. Jahn Lpz. 1865 S. 55ff. Anm.) und Origenes benutzt hat und erklärt die Uebereinstimmungen mit Irenaeus und Tertullian aus gemeinsamer Benutzung der Schrift des Theophilus gegen Marcion. Ungezwungener scheint sich mir doch dies Verhältnis, das einer genaueren Untersuchung bedarf, durch die Annahme zu erklären, dass Irenaeus in der That seine Absicht, ein Werk gegen Marcion zu verfassen ausgeführt hat, und dass Tertullian (ähnlich wie in der Schrift Adv. Valent.) und auch der Verf. der Dialoge dieses ausschreibt. Sehr bestechende Gründe bringt der Verf. dafür bei, dass Eusebius nur durch einen Irrtum einen Teil der Schrift des Methodius Περὶ τοῦ αὐτεξουσίου dem Maximus zuschreibe (so Jahn, Meth. Platonizons S. 121). Die häufige Zusammenstellung der Marcioniten mit den Manichäern (S. 213ff.), für welche auch die von Lagarde (Titi Bostreni ... Berlin 1859 S. 69ff.) herausgegebene anonyme Streitschrift gegen die Manichäer zu vergleichen ist, beruht wohl nicht allein auf willkürlicher Kombination, sondern auf der Thatsache, dass die Reste der marcionitischen Schule wie die anderer Häresieen in den Manichäismus aufgegangen sind.

Druckfehler-Berichtigung:
Seite 538 und 539 statt Buonosegnius lies Boninsegnius.

Neueste Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie[1].

Alzog, Grundriss der Patrologie, 4. Auflage, Freiburg, Mohr.

Apelt, O., Gorgias bei Pseudo-Aristoteles und Sextus Empiricus, Rhein. Museum Bd. 43 (1888) Heft 2.

v. Arnim, J., Philodemea, Habilitationsschrift. Halle.

Bachmann, Die Philosophie des Neupythagoreers Secundus, Berlin, Meyer u. Müller.

Biese, A., Entwicklung des Naturgefühls im Mittelalter und in der Neuzeit, Leipzig, Veit u. Co.

Böhniger, Kants erkenntnisstheoretischer Idealismus als Einführung in das Studium des Kr. d. reinen Vern., Freiburg, Programm.

Brasch, M., Die Philosophie der Gegenwart, Leipzig, Gressner u. Schramm.

Bruns, J., Lucians philosophische Satiren, II, Rhein Museum Bd. 42, 1888, Heft 1 u. 2.

Bullinger, A., Metakritische Gänge, München, Ackermann.

Burkhardt, K., Die handschr. Ueberlieferung von Nemesios περὶ φύσεως ἀνθρώπου, Wiener Studien, Bd. 10, Heft 1 p. 93—135.

Busse, L., Beiträge zur Entwicklungsgeschichte Spinoza's IV, Zeitschr. f. Philos. und philos. Kritik, Bd. 92, 1888, Heft 2.

Claassen, J., Baaders Werke, Bd. II., Stuttgart, Steinkopf.

Darwin, Ch., Briefwechsel, herausgegeben von seinem Sohne, Stuttgart, Schweizerbarth.

Dembowsky, J., Studien über Lessings Stellung zur Philosophie, Königsberg, Programm.

Diehl, K., P. J. Proudhon, Halle, Dissertation.

Dieterici, Fr., Die Abhandlung des Ichwân es-safâ, Leipzig, Dieterici.

Drews, P., Humanismus und Reformation, Leipzig, Grunow.

Drews, P., Willib. Pirkheimers Stellung zur Reformation, Leipz., Grunow.

---

[1] Unter dieser Rubrik werden wir in Zukunft vierteljährlich einen litterarischen Vorbericht erstatten, um unsere Leser über die neuesten Erscheinungen, deren Besprechung in den Jahresberichten s. Z. erfolgen wird, auf dem Laufenden zu halten. Wir beginnen zunächst mit der deutschen Litteratur und behalten uns vor, später auch über die ausserdeutsche Litteratur zur Geschichte der Philosophie vierteljährliche Vorberichte zu bieten.

Die Redaction.

[illegible] griechischen Cardinaltugenden, dargestellt an Socrates, Salz- [illegible] gramm.

[illegible] ieschichte der mittelalterl. Weltanschauung, Stuttgart, Cotta.

[illegible] ntiken Quellen der Staatslehre Macchiavellis, Lahr, Schaumburg.

[illegible] ., Kritik der Kant'schen Antinomienlehre, Leipzig, Fues.

[illegible] R., Die Einheit des Geisteslebens in Bewusstsein und That der [illegible] enschheit, Leipzig, Veit u. Co.

[illegible] Carlyles religiöse und sittliche Anschauung, Leipzig, Grunow.

[illegible] Lange's Weltanschauung, Theolog. Studien aus Württemberg, VIII, Heft 3, 4.

[illegible], R., de Aristotelis secretis secretorum commentatio, Kiel, Toeche.

[illegible] R., Die Wolffsch'sche Strafrechtsphilosophie u. s. w., Göttingen, Van- [illegible] lenhoeck u. Rupprecht.

[illegible] C., Die Quellen Augustins in de civitate dei, Höxter, Buchholz.

[illegible] J., Aus antiker Weltanschauung, Hagen, Risel u. Co.

[illegible] n, K., Die Grundlagen der Spencer'schen Philosophie, Berlin, Haude u. Spener.

[illegible] ry, Die italienische Litteratur der Renaissance, Berlin, Oppenheim.

[illegible] W., Geschichte der christlichen Ethik, Bd. II, 2, Berlin, Reimer.

[illegible] ard, C. J., Die philosophischen Schriften von Leibniz, Bd. III, Berlin, Weidmann.

[illegible] A., Herbarts Ansichten über den mathem. Unterricht, Halle, Dissertation.

[illegible] l, K., Zur Katharsis des Aristoteles, Neue Jahrb. für Philol., 1888, Heft 2.

Gühlof, O., Der transcendentale Idealismus Fichtes, Halle, Dissertation.

Haas, L., Zu den logischen Formalprinzipien des Aristoteles, Burghausen, Programm.

Haepel, G., de [illegible] voluntarii secundum Aristotelem, Halle, Dissertation.

Harnack, A., Leibniz' Bedeutung in d. Gesch. d. Mathematik, Dresden, Zahn u. Jaensch.

Harnack, A., Dogmengeschichte, Bd. II, Freiburg, Mohr.

Hartfelder, K., Ungedruckte Briefe an Rud. Agricola, Karlsruhe, Programm.

v. Hartmann, E., Mein Verhältniss zu Hegel, philos. Monatshefte, Bd. 24, 1888, Heft 5 und 6.

[illegible] Programm.

[illegible] Berlin, Meyer u. Müller.

[illegible] im Jahres- [illegible] 1888.

[illegible] Münster, Aschendorff.

[illegible] Haag, Nyhoff.

[illegible] vom Leib [illegible] Leipzig [illegible]

[illegible] Lemberg.

[illegible] Programm.

Keindl, Fr. Th. Vischer, Prag, Neugebauer.
Kirchner, Fr., Schematismus der Philosophie, Halle, Schwetschke.
Kniat, J., Spinoza's Ethik gegenüber der Erfahrung, Posen, Dissertation.
Konstantinides, Πλάτωνος Εὐθύφρων, Athen.
Koppelmann, W., Kant's Lehre vom kategorischen Imperativ, Lippstadt, Programm.
Krause, Kant's nachgelassenes Werk, Lahr, Schaumburg
Langen, Ad nonnullos locos Ciceronis de finibus librorum adnotationes, Münster, Programm.
Langguth, Göthe als Pädagoge, Halle, Niemeyer.
Liebhold, K. S., Zu Platons Politeia, Neues Jahrb. für Philol., 1888, Heft 2.
Lübbert, E., De Pindaro dogmatis de migratione animarum cultore, Bonn, Programm.
Lukas, Fr., Der grosse Mythos in Platons Phaidros etc., Philos. Monatshefte, Bd. 27, 1888, Heft 5 u. 6.
Luthardt, Chr. E., Die antike Ethik, Leipzig, Dörffling u. Franke.
Lutoslawsky, W., Erhaltung und Untergang der Staatsverfassungen nach Plato, Aristoteles und Macchiavelli, Breslau, Köbner.
Marx, F., de aetate Lucretii, Rhein. Museum Bd. 43, 1888, Heft 1.
Matthies, Fr., Wie verhält sich Kants „Religion innerh. der Grenzen der blossen Vernunft“ zur lutherischen Kirchenlehre? Neustadt a. O., Programm.
Mausbach, J., Thomae Aquinatis de voluntate etc. doctrina, Paderborn, Schöningh.
Merguet, Lexicon zu Ciceros philosophischen Schriften, Heft I. u. II, Jena, Fischer.
Michaelis, Th., Ueber Kants Zahlenbegriff, Berlin, Gärtner.
Minor, J., Christian Thomasius, Vierteljahrsschrift für Litteraturgesch. I, 1.
Monrad, M. J., Zusammenhang der neuplatonischen Philosophie mit dem Skepticismus. Philos. Monatsh. Bd. 24, 1888, Heft 3.
Müller, W., Comenius, ein Systematiker der Pädagogik, Dresden, Bleyl u. Kämmerer.
Münz, J., Die Religionsphilosophie des Maimonides, Berlin, Rosenstein u. Hildesheimer.
v. Muralt, Eschatologie des neuen Testaments, Zürich, Höhn.
Nicoladoni, A., Christian Thomasius, Berlin, Stuhr.
Ogorek, J., Sokrates im Verhältniss zu seiner Zeit, Selbstverlag Krakau
Pecci, Lehre des heiligen Thomas von Aquin, Paderborn, Schöningh.
Pfleiderer, Edm., Zur Lösung der platonischen Frage, Freiburg, Mohr.
Pietsch, Verhalten Lockes zu Montesquieu, Berlin, Dissertation.
Plumacher, O., Meister Eckhart, Zeitschr. für Philos. und philos. Kritik, Bd. 92, 1888, Heft 2.
Poschenrieder, Fr., Die naturwissensch. Schriften des Aristoteles, Bamberg, Programm.
Prel du, C., Die Mystik der alten Griechen, Leipzig, Günther.
Reichardt, Kant's Lehre von den synthetischen Urtheilen in ihrer Bedeutung für die Mathem., Wundt's Philos. Studien IV, 4.

Reinholdt, H., De Platonis epistolis, Kiel, Dissertation.

Reuter, A., Zu dem Augustinischen Fragment de arte rhetorica, Leipzig, Hinrichs.

Ribbeck, Seneka und sein Verhältniss zu Epikur, Plato und dem Christenth., Hannover, Nordd. Verlagsanstalt.

Rogge, Die Anschauungen des Apostels Paulus von dem religiös-sittl. Character des Heidenthums, Fürstenwalde, Programm.

Rossbach, De Senecae librorum recensione, Breslau, Köbner.

Sartorius, M., Ruht oder bewegt sich die Erde in Plato's Timaeus, Zeitschr. für Philos., Bd. 93, 1888, Heft 1.

Schenkl, H., Die Epictetischen Fragmente, Leipzig, Freitag.

Schilling, G., Laokoon-Paraphrasen, Leipzig, Teubner.

Schirlitz, C., Beiträge zur Erklärung des plat. Gorgias und Theaetet, Neustettin, Programm.

Schmidt, J., Aristoteles et Herbart ... inter se comparantur, Wien, Programm d. Akad. Gymnasiums.

Schuster, Joh. Kepler und die kirchlichen Streitfragen seiner Zeit, Graz, Moser.

Schwabe, Gerh., Fichte's und Schopenhauer's Lehre vom Willen, Jena, Pohle,

Seiling, M., Mainländer, ein neuer Messias, München, Ackermann.

Seyffarth, L. W., Louis de la Forge und seine Stellung zum Occasionalismus, Gotha, Behrend.

Stein, Ludwig, Die Erkenntnisstheorie der Stoa (zweiter Band der Psychologie). Vorangeht: Umriss der Geschichte der griechischen Erkenntnisstheorie bis auf Aristoteles, Berlin, Calvary u. Co.

v. Sybel, Platon's Symposion, Marburg, Elwert.

Ueberweg-Heinze, Grundriss d. Gesch. der Philosophie, III. Theil, Neuzeit. 7. Auflage. Berlin, Mittler u. Sohn.

Usener, H., Anaximenes auch Dichter, Rhein. Museum Bd. 43, Heft 1.

Usener, H., Epicurea, Leipzig, Teubner.

Vintler, Die Maximen von Larauchefoucauld, Insbruck, Programm.

Weber, Ernestus, De Dione Chrysostomo Cynicorum sectatore, Leipziger Studium zur class. Philologie, Bd. 10, Heft 1.

Wendland, P., Die Essäer des Philo, Jahrbücher für protest. Theol., Bd. 14 1888, Heft 1.

Werkshagen, Luther und Hutten, Wittenberg, Herrosé.

Westerwich, C., De republica Platonis, Münster, Dissertation.

Witte, J., Das Wesen der Seele im Lichte der Philosophie seit Kant, Halle, Pfeffer.

Wohlwill, Emil, Joachim Jungius, Hamburg, Friedrichsen u. Co.

Zeller, Ed., Ueber den Begriff der Tyrannis bei den Griechen, Sitzungsberichte der königl. preuss. Akademie.

Zöllner, Egon, Jacoby und Schleiermacher, Zeitschrift für Philos. und philos. Kritik, Bd. 93, Heft 1.

